عبد الله إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(3)

سلسلة كتب



عبد الله إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(3)

عبد الله إبراهيم

المطابقة والاختلاف

(3)



المطابقة والاختلاف (3)
AL-Muṭābaqah wa al-Ikhtilāf (3)

تأليف: عبد الله إبراهيم
عدد الصفحات: 328
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 809
الترقيم الدولي: 978-614-8030-75-8

Author: ‘Abd Allāh Ibrāhīm
Pages: 328
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 809
ISBN: 978-614-8030-75-8

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

مدخل
المرجعيّات المستعارة للثقافة العربية الحديثة

يكشف المسار الخاص بتطوّر الثقافة العربية الحديثة صورة شديدة التعقيد تتضارب فيها التصورات والرؤى والمناهج والمفاهيم والمرجعيات. ولا يأخذ هذا التضارب شكل تفاعل وحوار مثمرين، إنّما يمتثل لمعادلة الإقصاء والاستبعاد من جهة، والاستحواذ السلبي والاستئثار من جهة ثانية. وقد أفضى تعارض الأنساق الثقافية فيها إلى نتيجة خطيرة هي: أنّ الثقافة العربية الحديثة أصبحت ثقافة «مطابقة» وليس ثقافة «اختلاف». فهي في جملة ممارساتها العامة، واتجاهاتها الرئيسة، تهتدي بـ «مرجعيّات» متّصلة بظروف تاريخيّة مختلفة عن ظروفها، فمرّة تتطابق مع مرجعيّات ثقافيّة أفرزتها منظومات حضارية لها شروطها الخاصة، ومرة تتطابق مع مرجعيّات ذاتيّة تجريديّة متصلة بنموذج فكري قديم ترتبط مضامينه بالفروض الفكرية والدينيّة الشائعة آنذاك؛ فتندرج الثقافة في علاقة ملتبسة يشوبها الإغواء الإيديولوجي مع «الآخر» و«الماضي»؛ حيث أصبح حضورهما «استعارة» جُرّدت من شروطها التاريخيّة، ووُظّفت في سياقات مختلفة.

ومن الطبيعي أن يؤدي كلّ هذا إلى تمزيق النسيج الداخلي للثقافة العربية الحديثة إلى درجة أصبحت فيها التناقضات ظاهرة لا تُخفى، فتتجلّى بصور النبذ والإقصاء والاستبعاد المتبادل بين الممارسات الفكرية التي تستثمر هذهِ المرجعية أو تلك ضدّ الأخرى، ومن خلال إشكال التمويه والتخفّي والإكراه

والتنكّر، الذي تأخذه المفاهيم والمناهج والرؤى، وهي تُوظّف بأساليب لا تأخذ في الاعتبار درجة الملاءمة بين هذهِ العناصر والسياقات التي تُستعمل فيها. إلى هذا يُضاف التعسّف في إخضاعها لأنساقٍ لا صلة لها بأنساقها الأصلية، الأمر الذي نتج عنه إبهام في كلّ ما يتصل بتلك العناصر، وكلّ هذا يعمّق نوعاً من الثقافة المسطّحة التي تغيب عنها الفرضيات الكبرى والأسئلة الجوهرية.

لا يخفى أنّ لكلٍّ ذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتتوزع تلك الأسباب ليتصل بعضها بالثقافة «الغربيّة» وبعضها بالثقافة «العربيّة». فمن ناحية تمكّنَ «الغرب» من بناء نموذجه الثقافي بمظاهرهِ العلمية والفلسفية والسياسية والاقتصادية منذ عصر النهضة، وبفعل جملة التطورات الخاصة به، تمركز ذلك النموذج حول ذاته في حركة محورية أدّت إلى ظهور «المركزية الغربيّة» بكلّ إشكاليّاتها، التي صاغت الفكر الغربي الحديث صوغاً يوافق مقولات التفوق العرقي والثقافي والديني، وتطورت نزعة التمركز، فطرحت مفهوماً متصلاً بفرضية التمركز نفسها، وهو مفهوم «العولمة». وبهذا امتدّ الطموح ليشمل العالم بأجمعه، ويدرجه ضمن رؤية غربية مستمدة من الفرضية المذكورة، مع مراعاة شرط التراتب والتفاضل بين ما هو غربي وما ليس كذلك. ومن ناحية أخرى لم تفلح الثقافة العربية في بلورة ملامح خاصة بها، وظلت أسيرة مجموعة من الرهانات المتصلة بغيرها.

ومن المعلوم أنّ لذلك أسبابه الكثيرة، التي منها ما يتعلّق بكيفيّات التحديث، ومنها ما يتعلق بطبيعة الصلة مع «الماضي». وهذا الاصطراع مزّق النسيج الداخلي للثقافة العربية، وأدخل في ممارساتها عناصر متضادّة ومتعارضة استُخدِمت بوصفها منشِّطات أكثر منها مكوّناتٍ فاعلة. وبعبارة أخرى، اخترقت أنساق ثقافية مستعارة نسيج الثقافة العربية، الذي كان مهيّأً للاختراق، فأدّى ذلك إلى نوع من «التهجين» دون أن يتمخّض عن مكوّن متطابق مع مرجعيات مختلفة عمّا ينبغي أن تكون له.

كثيراً ما جرى تأكيد أنّ الغاية الأساسية لنزعة العولمة هي تركيب عالم متجانس تحلُّ فيه وحدة القيم والتصورات والغايات والرؤى والأهداف محلّ التشتت والتمزق والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافية. ولكنّ هذهِ النزعة تختزل العالم إلى مفهوم، بدل أن تتعامل معه على أنّه تشكيل متنوع من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات. ووحدة لا تقرُّ بالتنوع ستؤدي إلى تفجير نزعات التعصب المغلقة والمطالبة بالخصوصيات الضيقة، وظهور نزعات العنف، واللجوء إلى التأصيل شبه المغلق؛ فالعولمة بتعميمها النموذج الغربي على مستوى العالم، واستبعادها التشكيلات الثقافية الأصلية، إنّما توقد شرارة التفرّد الأعمى؛ ذلك أنّ بسط نموذج ثقافي بالقوة لا يؤدي إلى حلّ المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما يتسبّب في ظهور إيديولوجيات متطرّفة تدفع بمفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية، والامتناع عن الحوار والتواصل. إلى ذلك، ستقود عملية محاكاة النموذج الغربي إلى سلسلة لا نهائية من التقليد المفتعل الذي تصطرع فيه التصوّرات، وهو يصطدم بالنماذج الموروثة، التي ستبعث على أنّها نُظم رمزية تمثل رأسمال قابل للاستثمار الإيديولوجي عرقياً وثقافياً ودينياً.

لا يمكن إجراء رصد ختامي لما أفضت إليه العولمة بشروطها الغربية، سواء أكانت ممارسات متنوعة ظهرت منذ أن استقام أمر التمركز الغربي، أم منذ أن ظهرت حديثاً على أنها نزعة فكرية نظرية تطرح حلولاً حول التنوّع والتعددية الثقافية. ولكنّ الأمر الذي يمكن رصده هو أنّ العولمة خلقت إمكانات واسعة لسيادة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطور والنمو، وتفجير الحراك الاجتماعي بصورة فوضوية، وانبعاث الأصوليات العرقية والدينية والمذهبية. وكل ذلك أدى إلى انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية لكثير من المجتمعات البشرية خارج العالم الغربي، فخرّب المشتركات العليا فيها، ونثر في أوساطها أسباب الفرقة والخلاف والاقتتال، بدل أن يرسّخ مبادئ الحوار والشراكة المدنية.

وبقدر تعلّق الأمر بالثقافة العربية الحديثة، فإنّ حصر النتائج أمر لا يمكن تحقيقه؛ فالمؤثرات الغربية وموجهاتها ومحمولاتها ومرجعياتها غذّت، منذ مدة طويلة، كثيراً من الممارسات الثقافية بشروطها، وبعثت صوراً إغوائية للمجتمعات العربية، ومأثوراتها القديمة، تستجيب لفرضيات المركزية الغربية، أكثر ممّا تعبّر عن السياقات الثقافية التي نشأت فيها. وقد رصدنا في هذا الكتاب نماذج منها في بعض المجالات والحقول مثل: المناهج والمفاهيم والرؤى وإعادة إنتاج الماضي، وكيفيات تمثيل بعض المجتمعات بصور نمطية شائهة، ما يظهر طبيعة الاختزالات التي نتجت عن كلّ ذلك، قاصدين بيان الكيفية التي تغلغلت فيها المرجعيات والمؤثرات في صلب الثقافة العربية الحديثة، والآثار التي ترتبت على ذلك، انطلاقاً من رؤية تؤكّد أنّ نقد ثقافة «المطابقة» هو السبيل إلى ظهور ثقافة «الاختلاف».



الباب الأوّل

حضور المؤثّر الغربي
من المماثلة إلى المقايسة

الفصل الأوّل

طه حسين ومبدأ المقايسة

1- القراءة وحكم القيمة:

ظهر طه حسين في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، وكأنّه سهم افترع عذريّة الخمول التي يحتمي بها الفكر العربي. ومنذ ذلك الوقت تفجّرت حوله مواقف متباينة أفضت إلى ظهور «قراءات» متضادة لفكرِهِ ورؤيته ودوره في الثقافة العربية الحديثة. وانتظم حوله مع الزمن ضربان من القراءة: قراءة أولى رأت فيه مهدداً لمنظومة القيم الدينيّة والفكرية والأدبيّة الموروثة، وقرأته ضمن سياق ثقافي له مقولاته المستقرة الثابتة التي احتجبت وراء تصورات دينيّة وفكرية محددة، لم تكن قادرة على تجديد ذاتها طبقاً لمقتضيات التحديث العام الذي شهده العصر[1]؛ وقراءة ثانية مضادة تماماً أدرجت طه

---

(1) نحيل حول هذا الضرب من القراءة على الكتب الآتية:
- الرافعي، مصطفى صادق، تحت راية القرآن.
- وجدي، محمد فريد، نقد كتاب في الشعر الجاهلي.
- الغمراوي، محمد أحمد، النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي.
- حسين، محمد الخضر، نقض كتاب في الشعر الجاهلي.
- جمعة، محمد لطفي، الشهاب الراصد.
- عرفة، محمد أحمد، نقض مطاعن في القرآن الكريم.
- محمد حسين، محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر.

حسين ضمن مشروع التحديث، ورأت فيه ممثلاً لحركة التنوير في الثقافة العربية، وقرأته في ضوء المقولات التي شاعت في أوربا إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي الحقبة التي عُرِفت بعصر التنوير، باعتبارهِ ثمرة الفكر العقلي والتجريبي ضد الكنيسة منذ بداية عصر النهضة.

وجرت مقايسة بين طه حسين من جهة ومفكري عصر التنوير من جهة ثانية، فعُدَّ مشروعُه الفكري «قمة عصر التنوير في عالمنا العربي المعاصر»[1]، وثورة «تنويرية»[2] ذات «طبيعة تنويرية»[3]. كما وُصِفَ بأنه مشروع تنويري جذري وشامل يتضمن عناصر عقلانية تنويرية كونه نقل النظرة إلى التراث من الحيّز اللاهوتي الذي يقدّس الماضي إلى الحيّز التاريخي الذي يرى الماضي صيرورة موضوعية ينبغي أن تخضع لمناهج التحليل والنقد، وواجه صاحبه التزمت الديني مواجهة جذرية لم تخف حدتها على مرّ الأيام، وآمن بوحدة الثقافة الإنسانية، وجمع بين الفكر والممارسة في وحدة مدهشة. وأخيراً أدرك العلاقة العضوية بين حلمه التنويري، وبين الأرضية السياسية والاجتماعية، فلا تقدّم دون عقلانية، ولا عقلانية دون العلم وتجديد العقل[4]. وعلى هذا عُدَّ طه حسين «رمزاً ساطعاً من رموز التنوير»[5].

ظهرت «قراءات» طه حسين وكأنّها ملتبسة مع ذاتها، أكثر ممّا هي معنيّة

---

(1) العراقي، عاطف، العقل والتنوير، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1995م، ص249-250.

(2) البحراوي، سيد، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات، القاهرة، 1993م، ص50.

(3) عصفور، جابر، المرايا المتجاورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983م، ص10 و12.

(4) ونوس، سعد الله، قضايا وشهادات الخاص بطه حسين، مؤسسة عيبال، قبرص، 1990م، ص11-17.

(5) عصفور، جابر، هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م، ص156.

بموضوعها. ومع أنّ خطابه لا يخلو من تموّج وإيحاءات، ومسيرته الفكرية لم تستقم متصاعدة في خط متدّرج، إنما شهدت التواءات وانكسارات، فإنّ تلك القراءات لها أزماتها وإشكالياتها الخاصة؛ ذلك أنّ كلاً منها أنتجت طه حسين طبقاً لمقاييسها، فركّبت له ولمشروعه الفكري والنقدي صورة معيّنة توافق «المرجعيّات» التي تصدر عنها. ففي القراءة الأولى (وهي الأسبق زمناً) ركّبت له صورة المارق الهدّام، الذي لا يتورّع عن العبث بمقدسات الذاكرة الجماعية «للأمة»، والذي طال شكّه كل شيء. وفي القراءة الثانية ظهرت صورته على أنه في طليعة النخبة الحيوية والفاعلة والمستنيرة التي تريد أن تدفع «الأمة» إلى ميدان الفعل العقلي الحداثي، وتقطع الصلة مع كهوف الظلام وغياب الوعي.

وقد تأتّى الالتباس الخاص بهاتين القراءتين من أنّهما تتقصّدان إدراج طه حسين في سياق يوافق مقاصدهما، أكثر ممّا يُعنى بطه حسين نفسه. فالانقسام على الذات، واستبداد ثقافة التطابق مع النفس من جانب، والتطابق مع ثقافة الغرب من جانب آخر، دفع طه حسين إلى أن يكون هادماً وبانياً في الوقت نفسه. ومع أنّ فعل الهدم يقترن غالباً بفعل البناء، وفعل البناء يقترن هو الآخر بفعل الهدم في الممارسة الثقافية المسؤولة، إلا أنّ ظهور طه حسين، مرةً على أنه يهدم كلّ شيء ولا يبني شيئاً، ومرةً على أنّه يبني من لا شيء، عبّر هذا الظهور عن طبيعة الازدواج في قراءاته، وإنّما يتصل هذا الازدواج أساساً بالانقسام الشديد في الوعي الذي يبلغ به الأمر أن ينتج النقائض في آن واحد.

أصبح طه حسين في كلّ قراءة شيئاً ونقيضه، ومن ورائه تصطرع رؤى لها مرجعيات متعارضة، ففي مراياها ظهر متناقضاً؛ ذلك أنّ كلاً منها استثمره للبرهنة على فرضيّة، وإثبات قضيّة، والدفاع عن مفهوم معيّن. ولا تُعدُّ هذه القراءات خير وسيلة لاستكشاف صورته فحسب، وإنما لاستكشاف طبيعة الإكراهات التي تمارسها القراءة الإسقاطية أيضاً، وهي تسعى إلى تمرير أهداف، أو الذود عنها، من خلال إعادة إنتاج لموضوعاتها بطريقة توافق فيها الأفق العام لمقاصدها.

استأثر «حكم القيمة» بمكانة الصدارة المطلقة في معظم القراءات، التي تناولت طه حسين بوصفه ناقداً ومفكراً. الانقسام حوله مبعثه في الأساس استناد القراءات إلى أحكام قيميّة استمدت «مشروعيتها» النقدية من أنها لعبت على نوع من مسار التلقي الخاص بالأفق الذي يترتب فيه عمل طه حسين، فمرّة تكثّف حضوره وصورته ودوره، ومرة تقصيه وتستبعده، وفي كل مرة تسقط عليه فائضاً من مقاصدها؛ فتكثيف حضوره يستدعي أن تعاد قراءته في ضوء إنجازات العقلانية وعصر التنوير، واصطناع سياق يغذّيه بكلّ أسباب القوة ليمارس فعله على غرار أقطاب التنوير الغربي. كما أنّ إقصاءه يستوجب أن يُكره على أن يوضع ضمن مسار يرفضه أساساً، مسار يُشبع أولاً بمجموعة من المفاهيم المقدسة، فيظهر طه حسين وهو يعمل على تقويضها وهدمها.

ومع أنّه ليس ثمّة قراءة بريئة بإطلاق، فإنّ المبالغة في إسقاط المقاصد والأهداف في ما يخص قراءات طه حسين، تبدو لأول وهلة وكأنها صُمِّمت لغاية المبالغة. بيد أنّ الأمر يُفهم إذا عرفنا أنها تعبر عن ازدواج خطير في ثقافتنا الحديثة، ازدواج يتجاوز «الاختلاف»؛ لأنّه لا يقرُّ به ولا يؤمن بالتنوع، ويسعى إلى «المطابقة» بكلّ دلالاتها؛ فطه حسين يُكثّف حضوره ليطابق الآخر وثقافته، وهو، في الوقت نفسه، يُستبعَد لأنّه يجرح الذات المعتصمة بنفسها، والمتطابقة مع منظومة شديدة التماسك من التصورات الموروثة. في المرة الأولى تريد «قراءة» طه حسين أن تدافع عن نفسها من خلاله، وفي المرة الثانية تريد القراءة الأخرى الدفاع عن نفسها من خلال الهجوم عليه. وخطابه يجهّز تلك «القراءات» ببعض مقاصدها، ولكنّ كثيراً منها يجد حضوره بسبب الاصطراعات العميقة التي تمور بها الثقافة العربية الحديثة.

2- المجال الثقافي وظهور مبدأ المقايسة:

لا ينطلق طه حسين في تصوره لثنائية الشرق والغرب من اعتبار جغرافي، إنما من اعتبار ثقافي؛ فثمة مجالان ثقافيان: أحدهما «الشرق البعيد»،

ويقصد به الهند والصين واليابان، والآخر «الغرب» الأوربي، وبينهما، بحسب طه حسين، «الشرق القريب»، وهو مصطلح مهجّن أخذ اسمه من المجال الأول، ومضمونه من المجال الثاني، وهذا الشرق المهجّن هو ما يُصطلح عليه الآن جغرافياً بـ «الشرق الأوسط»، الذي يَعدّه طه حسين امتداداً طبيعياً لمجال الغرب من ناحية ثقافية منذ الرومان.

لا يمتثل هذا التصور، الذي أشاعته الثقافة الغربية المتمركزة حول ذاتها، لشروط الجغرافيا، وأوجدت له تعبيراً في ثقافة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوربا. فكرة الفصل بين الشرق والغرب، استناداً إلى تباين منظومات القيم الأخلاقية والعقلية والفكرية، لها حضور فاعل في فلسفة الروح عند هيغل؛ إذ تجلّت بأفضل أشكالها في مفهومه للتاريخ الإنساني. إلى ذلك، مايز هيغل نفسه بين الشرق «البعيد» والشرق «القريب»، وألحق الثاني رمزياً بالغرب. وهو تصوّر شاع في الفكر الغربي الحديث والأدبيات الاستشراقية، ودخل مكوناً أساسياً في وعي كثير من «رواد التجديد» في الثقافة العربية الحديثة بوصفه «حقيقة ثقافية» ثابتة.

لم يُثَر «موضوع الغرب»، بكلّ إشكالياته الثقافية والسياسية والاقتصادية، عند الرواد بالطريقة التي يُثار بها الآن، ولم يكن ثمة انفصال إجرائي يضعه أولئك بينهم وبين «الآخر الغربي» يمكّنهم من إجراء حوار نقدي معه؛ إذ إنّ الفروض الأولية للتفكير الصحيح كانت مستمدة من الثقافة الغربية نفسها، وسؤال النقد بمعناه الشامل لم يكن مثاراً، وإنّما كانت الدعوة للتماهي مع الغرب، عند أولئك الرواد (وفي طليعتهم لطفي السيد، وسلامة موسى، وطه حسين)، قد عبّرت ضمناً عن إيمان مطلق بأنّ أسلوب التقدّم الغربي هو الأسلوب الوحيد في الرقي والتطور، وأن تجربة الغرب يجب أن تُحتذى باعتبارها تجربة كونية.

ولم يُلتفت إلى الشروط التاريخية، وجرى تجاوز الأنساق الثقافية، واختُزِلَت العلاقة بين «الشرق القريب» و«الغرب» إلى عملية تجريدية ذهنيّة.

وبما أنّ الغرب قد أفلح في تحقيق تقدّم مشهود لا خلاف حوله من ناحية علمية وصناعية وكلّ ما يتصل بهما، وذلك بعد أن تخلّص من عبء التدخل الكنسي في مسار الحياة الاجتماعية، ما يقتضي محاكاته في تجربته دون الاهتمام بالشروط التي احتضنت تلك التجربة، فقد تمّ تجريد الغرب من بُعدِه التاريخي المباشر، وهو ما حققته المركزية الغربية، وفهمه الرواد طبقاً للكيفيات التي أنتج بها الغرب، فوجدوا أنّ «التجديد» و«التحديث» إنما هما ضرورة تفرضها أولاً علاقة الشرق القريب المخصوصة بالغرب، وتقتضيها ثانياً حالة التخلف التي يغطس فيها ذلك الشرق.

كان هذا الشرق عالماً خاملاً، وهو بحاجة إلى أن تخترقه حيوية الغرب، لتوقظه من سباته، وتدرجه في سياق الثقافة الغربية، التي وجدت لها مكاناً «طبيعياً» منذ الإسكندر المقدوني. ودعماً لهذا التصوّر، حاول طه حسين، في كتاب (**مستقبل الثقافة في مصر**)، أن يبرهن على العلاقة الوثيقة بين «العقل المصري» و«العقل اليوناني»، وعلى «شدة اتصال مصر باليونان في القديم»، وعلى «تشابه الإسلام والمسيحيّة في علاقتهما بالفلسفة»، وعلى أنّ «العقل الإسلامي كالعقل الأوربي»، وعلى التماثل في طرز الحياة المصرية والأوربية، حيث يُكرّس دعوته لقضيّة مهمة وأساسية وهي «أن نمحو من قلوب المصريّين أفراداً وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خُلِقوا من طينة غير طينة الأوربي، وفُطِرُوا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومُنحوا عقولاً غير العقول الأوربية»[1].

وعلى هذا، ينبغي أن «نتعلم كما يتعلم الأوربي، ونشعر كما يشعر الأوربي، لنحكم كما يحكم الأوربي، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي، ونصرف الحياة كما يصرفها». وعلّة ذلك أنّ مصر كانت «دائماً جزءاً من أوربا في كلّ ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها». وإيمانه بأنّ ثقافة الشرق القريب جزء لا يتجزأ من حضارة الغرب، منذ أصولها الإغريقية

(1) حسين، طه، المؤلفات الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م، 9: 50-51.

إلى العصر الحديث، جعله يتبنى مبدأ «المقايسة» ليثبت أنّ الثقافة العربية الإسلامية استمدت مبادئها الفكرية والدينيّة والسياسية من تلك الحضارة.

استناداً إلى الشاعر الفرنسي بول فاليري، يُردُّ «العقل الأوربي» إلى عناصر ثلاثة: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحثّ على الإحسان. وعلى هذا، إنّ الحضارة الأوربية الحديثة شديدة الصلة بمصادرها الإغريقية والرومانية والمسيحية. ويتدخّل طه حسين «لو أردنا أن نحلل العقل الإسلامي في مصر والشرق القريب، أفَتَرَاهُ ينحلّ إلى شيء آخر غير هذهِ العناصر التي انتهى إليها تحليل بول فاليري؟». ثم يستطرد مبرهناً على المماثلة بين الاثنين: «خذ نتائج العقل الإسلامي كلها، فستراها تنحلّ إلى هذهِ الآثار الأدبية والفلسفية والفنيّة، التي مهما تكن مشخصاتها فهي متصلة بحضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وإلى هذهِ السياسة والفقه اللذين مهما يكن أمرهما، فهما متصلان أشدّ الاتصال بما كان للرومان من سياسة وفقه، وإلى هذا الدين الإسلامي الكريم، وما يدعو إليه من خير، ويحثّ عليه من إحسان. ومهما يقل القائلون، فلن يستطيعوا أن ينكروا أنّ الإسلام قد جاء متمماً ومصدقاً للتوراة والإنجيل». وعلى هذا، تظهر النتيجة الآتية: «مهما نبحث، ومهما نستقصِ، فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أنّ بين العقل الأوربي والعقل المصري فرقاً جوهرياً». فليس أمامنا إلّا أن نتصل بأوربا «حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً»، وليس لنا أن نمتلك مقومات الحياة من دون ذلك الاندماج الكلي، حيث «نُشعر الأوربي بأننا نرى الأشياء كما يراها، ونقوّم الأشياء كما يقوّمها، ونحكم على الأشياء كما حكم عليها»[1].

إنّ المماثلة بين «أوربا» و«مصر» متجذّرة في وعي طه حسين، وما حصل أنّ مصر تخلّفت عن نظيرتها بالانقطاع عن تلك القارة، وأمكن إعادتها إلى

(1) حسين، طه، المؤلفات الكاملة، 9: 58.

ذلك الفضاء في العصر الحديث. في المرة الأولى تدخّل العامل «العثماني» ليفصل بينهما، وفي الثانية تدخّلت «الحملة الفرنسية المباركة» لتوصل ما انقطع. وهو يؤكد هذا في خاتمة أطروحته عن (**فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**)، التي أنجزها في فرنسا عام (1917م)، فيقول: «إني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيّين لو لم يوقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للأذهان الأوربية في الأعصر الحديثة، ولاستطاع أن ينال - بل أن يقدم قسطه من الرقي العام للحضارة. لكنّ سيادة الترك كانت عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التقدم؛ فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة، ولم تستيقظ إلّا بتأثير الحملة البونابارتية المباركة، فنهضت واحتكّت بالأوربيين الذين غدوا أساتذتها. وإني أعتقد بمنتهى اليقين أنّ تأثير أوربا، وفي مقدمتها فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين»[1].

تقوم المماثلة في فكر طه حسين على نوع من «القراءة» لتاريخ الغرب، الذي يراه خطاً متصلاً صاعداً يبدأ من اليونان فالرومان فالعصر الوسيط وصولاً إلى العصر الحديث. وبما أنّ مصر والشرق القريب متصلان بذلك التاريخ، ينبغي قراءتهما في ضوئه أولاً، ودمجهما فيه ثانياً. فالغرب والشرق القريب ينتميان إلى أصل خالد انبثق فجأة في الجزر اليونانية منذ القرن السادس قبل الميلاد، وأمكن للإسكندر أن ينشر شذرات من ذلك الأصل في الشرق القريب. وبذلك، الأصل واحد، وإذا كانت «صروف الدهر» فرّقت بين فروع ذلك الأصل، فقد آن الأوان لإعادة الوحدة بينهما.

سوف تعيد هذهِ القراءة إنتاج وقائع التاريخ طبقاً لمقاصدها؛ فالفتح الروماني للشرق ليست غايته أبداً السيطرة على الشرق، إنما غايته «مزج الشعوب» و«إزالة الفروق الجنسيّة بين الناس»، واستخلاص «شعب واحد». والإسكندر ليس فاتحاً للأرض، إنما هو «فاتح للعقل»، ولم يكن أبداً

(1) حسين، طه، المؤلفات الكاملة، 8: 166.

«صاحب حرب وقهر وغلب» إنّما هو «صاحب مودة ومحبة وإخاء وتسوية بين الناس». وبما أنّ أوربا أدركت ماضيها، وفهمت أصولها الإغريقية-الرومانية، وتمثلت كلّ شيء في تاريخها القديم، فخطت في سلم التقدّم، فإنّ الكشف عن الأصل ذاته في ثقافتنا هو الوسيلة لمجاراتها.

وقد ألحّ طه حسين كثيراً، في كتابه (**قادة الفكر**)، على ضرورة الأخذ بالتصور القائل بالمماثلة بين الشرق القريب وأوربا، منطلقاً من قراءة امتثالية لكلّ ما شاع في المناهج التاريخية التي قامت على أساس أنّ تاريخ الغرب عبارة عن وحدة متماسكة ومطردة من الأحداث، وبأنّه (ومعه التاريخ الإنساني) محكوم بغائيّة تقوده إلى نهاية محددة. والمطابقة بين الشرطين التاريخيّين للغرب وللشرق القريب مهمّ بالنسبة إلى طه حسين، وهو يعبّر عن ذلك قائلاً: «إنّ الأوربيين اتخذوا القاعدة الآتية في حياتهم، "وهي أن ليس إلى فهم الحياة الحديثة، على اختلاف وجوهها، من سبيلٍ إلّا إذا فهمت مصادرها الأولى، ومصادرها الأولى هي الحياة اليونانية من جهة، والرومانية من جهة أخرى، أو قُلْ هي الحياة اليونانية؛ لأنّ حياة الرومان كانت من أكثر وجوهها متأثرة بالحياة اليونانية». وتقود هذهِ المقدمة إلى ما يأتي: «إذا كنّا قد أخذنا في هذا العصر الحديث نسلك سبيل الأوربيين، لا في حياتنا العقلية وحدها؛ بل في حياتنا العملية على اختلاف فروعها أيضاً، فليس لنا بدٌّ من أن نسلك سبيل الأوربيين في هذهِ الحياة التي استعرناها. أقول: إنّنا أخذنا في هذا العصر الحديث نسلك السبيل الأوربية في جميع فروع الحياة، ونعدل عن حياتنا القديمة عدولاً يوشك أن يكون تاماً... ما أحسب أنّنا نكتفي من هذهِ الحياة بتقليد القردة، وإنما أعلم أننا نريد أن نتخذها حياة لنا عن فهم وبصيرة، وإذاً فلنفهمها قبل كلّ شيء، ولنتبين -إذا كان الأمر كذلك- كيف كانت حالة الفكر في تلك العصور اليونانية الخصبة»[1].

(1) حسين، طه، قادة الفكر، دار العلم للملايين، بيروت، 1989م، ص39-50، والأعمال الكاملة 8: 194-195.

يريد طه حسين تقرير الأمر الآتي: بما أنّ مصادرنا الثقافية نحن والغرب واحدة، وهي «الحياة اليونانية»، وبما أنّ الغرب ربط بين حاضرهِ وماضيه، ذلك الماضي الذي تمثله حياة اليونان، فليس أمامنا نحن إلا تمثّل تلك الحياة أيضاً. وهذا الفهم، الذي يختزل «الحياة اليونانية» إلى فعاليّة عقلية خالدة مجرّدة عن التاريخ، يجعله لا يرى في تلك الحياة إلا ما يرغب فيه هو، إلى درجة أن أحد أكثر الأحداث خلافيّة، وهو فتح الإسكندر للشرق، يصبح ممارسة عقلية شفافة لا نظير لها.

ظهر الإسكندر، بطل الفتح الروماني، في خطاب طه حسين، بوصفه «قائد فكر، قبل كل شيء، وبعد كل شيء، وفوق كل شيء». وإليك تفصيل هذا الحكم: «عد إلى الفلسفة اليونانية التي ازدهرت في القرنين الخامس والرابع قبل المسيح، التي انتهت بإفساد النظم السياسية اليونانية، ولم توفّق لإيجاد نظم جديدة تخلفها، عُد إلى هذهِ الفلسفة تجدها كانت تطمح، قبل كلّ شيء، وبدون أن تشعر، إلى توحيد العقل الإنساني، والأخذ بنظام واحد في التصوّر والتفكير والحكم. ولم يكن بدٌّ إذا انتصرت هذهِ الفلسفة من أن تتقارب الشعوب وتتعاون على توحيد الحضارة وترقيتها، وعلى إيجاد نوع إنساني متّحد الغاية متشابه الوسائل في مساعيه، ولكن ما السبيل إلى انتصار هذهِ الفلسفة؟ ما الوسيلة إلى تحقيق غايتها هذهِ؟ أما الدعوة والنشر فما كان من شأنهما أن يضمنا هذا النصر، ولا أن يحققا هذهِ الغاية، فكيف تتصوّر انتشار فلاسفة اليونان في البلاد الشرقية، وإذاعة فلسفتهم في هذهِ البلاد؛ إذ لم يُمهد لذلك بإزالة الفروق السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين اليونان وغيرهم من الشعوب! فهم الإسكندر هذا، وجَدّ فيه، فوفق له: أخضع العالم القديم المتحضّر كلّه لسلطان واحد، وأزال بين شعوبه الفروق... وأتاح للآداب اليونانية والفلسفة اليونانية أن تتغلغلا في أعماق الشرق، وتؤثرا في نفوس الشرقيين، وتصبغاها بالصبغة اليونانية، التي كانت قد أُعدّتْ من قبل لتكون صبغة عامة خالدة للعقل الإنساني كله.

بل لم يكتفِ الإسكندر بإزالة هذهِ الفروق السياسية وإخضاع العالم القديم كله لسلطان واحد، وإنما طمع في شيء آخر أبعد مدى وأعسر تناولاً، طمع في إزالة الفروق الجنسيّة بين الناس، ولم يكتفِ بخلط الشعوب بعضها ببعض؛ بل أراد أن يمزجها ويستخلص منها شعباً واحداً. انظر إليه حين استقر ببابل، وقد أخذ في هذا المزج بالفعل، فبدأ يزاوج بين اليونانيين والمقدونيّين من جهة والفرس من جهة أخرى، حتى لقد أحدث في يوم واحد عشرة آلاف من هذهِ المزاوجة، وأنفق في تشجيع هذهِ الحركة أموالاً ضخمة، وجعل نفسه وزعماء جيشه قدوة لعامة الجيش؛ بل لم يكتفِ بهذا، إنما أزمع إحداث حركة عامة، وأراد أن ينقل طبقات ضخمة من الفرس إلى البلقان، وطبقات ضخمة من البلقان إلى الفرس، ولا يريد بذلك كله إلا مزج الشعوب، وإزالة ما بينها من الفروق الجنسيّة، ولكن الموت عاجله قبل أن يبدأ في هذهِ التجربة التي لو تمّت لغيّرت وجه الأرض، ولحوّلت سير التاريخ».

ويضيف طه حسين: «إنّ الإسكندر لم يكن يريد أن يفتح الأرض وحدها، إنما كان يريد أن يفتح معها العقل، بل قل إنه إنما كان يفتح الأرض تمهيداً لهذا الفتح العقلي؛ بل لا تستعمل كلمة الفتح، فلم يكن الإسكندر فاتحاً بالمعنى الذي فهمته الأجيال المختلفة، لم يكن صاحب حرب وقهر وغلب، وإنما كان صاحب مودّة ومحبة وإخاء وتسوية بين الناس»[1].

حرصنا على تثبيت هذا النص بكامله هنا؛ لأنه يكشف عن طبيعة قراءة طه حسين للماضي الذي عَدَّه الغرب أصلاً من أصوله. فهو يقصي أحداثاً جوهرية، ويستبعد نتائج محقّقة، ويستبدل بها اصطناع تاريخ شفاف، كأنّ وقائعه تمّتْ في الأثير. وهو في الوقت نفسه يسكت عمّا هو أساسي، ويتحدث عمّا هو هامشي، ويخلع على مسار التاريخ بُعداً لا يأخذ في

(1) حسين، طه، قادة الفكر، ص148.

الاعتبار محركاته ومحدداته وموجهاته، وكلّ ذلك ليصوغ رسالة أخلاقية خالدة كان الغرب وما زال ينهض بها، بحسب تصور طه حسين؛ وهي وحدة العالم في فضاء عقلاني يقود إلى تقدّم وتطور دائمين. الغرب ذو طابع كوني برسالته الأخلاقية منذ الإسكندر، فلم لا يكون الآن كذلك! إنه، بحسب هذا التصوّر، يمضي بمشروع الإسكندر، ليس هذهِ المرة في الشرق، إنما في العالم بأجمعه، يحطم الكيانات السياسية، ويهدم التشكيلات الاجتماعية، ويقوّض الأنساق الثقافية، لأن وجود تلك الكيانات والتشكيلات والأنساق يحول دون حضور الفكر الغربي الخالد الذي يستمد شرعيته من اليونان؛ فالغرب ذو مشروع إنساني شامل منذ البداية.

لم يظهر لطه حسين أنّ هذهِ هي رسالة «الرجل الأبيض»، الذي برفعه شعار عالمية التجربة الغربية قد استأثر بكلّ شيء، وأنّ الفلسفة اليونانية الساعية إلى «توحيد العقل الإنساني» إنما استقرت على هيئة مفاهيم مجردة تداولها صفوة من اليونانيين أنفسهم، بمعزل عن الحركة الشاملة للحياة، ولم تعالج إلا فروضاً ذهنيّة غاية في التجريد، وأنّ عملية المزج بين الشعوب التي أشار إليها هي اغتصاب شامل لعشرة آلاف سبيّة مشرقية من قبل عشرة آلاف مقاتل روماني، وإذا كان الإسكندر قد جعل «نفسه وزعماء جيشه قدوة»، فلأنّه استأثر لنفسه ولقواد جيشه بالأميرات، ولم يكن يريد بنيّته في «نقل طبقة ضخمة من الفرس إلى البلقان» إلا قمع بؤر التمرد القوية في المشرق وإعادة توطينها في أماكن نائية للسيطرة عليها، وهي ممارسة شاعت بعد الإسكندر، فاقتلعت مجموعات عرقية كثيرة من أوطانها، واستبعدت إلى مناطق بعيدة. أما ما عبّر عنه بأنه نقل «طبقات ضخمة من البلقان إلى الفرس»، فهو لا يعدو أحد احتمالين: نفي من يعارضه، أو منح الرومانيين امتياز السيطرة على المشرق واستيطانه.

وما حصل بعد ذلك يبرهن على خطأ تفسير طه حسين؛ فقد تقاسم قواد الإسكندر تلك البلاد المفتوحة، وعدّت إلى قرون طويلة ممتلكات رومانية.

إلى ذلك، إنّ قراءة مشبعة بالموجّه الغربي المتمركز حول ذاته تسوّغ نشر الفكر بقوة السلاح، وتجعل منه «إيديولوجيا» مرتبطة بغايات وأهداف معينة. فبحسب هذا المنظور، لا يمكن لفلسفة هادفة إلى «توحيد العقل الإنساني» وساعية إلى إيجاد «نوع إنساني متحد الغاية، متشابه الوسائل»، أن تنتشر بـ «الدعوة» في ذلك المشرق الغارق في خموله وسكونه، فلا بدّ، والحال هذه، من «إزالة الفروق السياسية والاجتماعية والاقتصادية»؛ أي القضاء على الكيانات والتشكيلات القائمة.

ظهر الإسكندر، بوصفه بطلاً أدرك معنى الرسالة التي ينبغي عليه القيام بها، و«أخضع العالم القديم المتحضّر كله لسلطان واحد»، فأتاح بذلك للثقافة اليونانية أن تتغلغل في المشرق، وتوقظ المشرقيين من سباتهم، ليصطبغوا بالصبغة اليونانية. فإذا كان الأمر كذلك، فلا يُعدّ فاتحاً؛ بل ينبغي استبعاد هذهِ الكلمة؛ إذ كان قائداً فكرياً غايته دمج الأجناس في ظل ثقافة خالدة لتعم السعادة الكونية فيما بينهم. وبهذه الكيفية تعمم العولمة نموذج الثقافة الغربية.

انتزع طه حسين وقائع هامشية، واصطنع سياقاً ثقافياً أدرج فيه الإسكندر، فظهر حاملاً رسالة أخلاقية فريدة لا مثيل لها، إلا رسالة الرجل الأبيض في العصر الحديث، فأقصى الحروب الدموية القاسية بين اليونان وفارس وبين الرومان وفارس، وتناسى الآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لتلك الحروب، واختزل الصراع إلى رغبة الإسكندر في فتح جسر يدشن من خلاله ممراً للثقافة الإغريقية إلى الشرق.

ومن الواضح أنّ هذهِ القراءة تنهض على مسلمات نُقضت في الغرب نفسه في كثير من الأوساط الفكرية والتاريخية؛ لأن آلياتها تفتقر إلى قوة التبصّر بأسباب الوقائع ودوافع الأحداث، وهي آليات مرتبطة بنوع من التفكير الرغبوي الاختزالي الذي يندفع في إضفاء مسوغات بسبب من قصور واضح في الحفر النقدي الدائم المسكون بالسؤال، وجمع الأسباب وعرضها، دون

التورط بأحكام ذاتية تجزيئية؛ لأنّ هذهِ الأحكام سرعان ما تنقض نفسها بنفسها.

وكان طه حسين نفسه قد ركّب للإسكندر صورة مناقضة في مقدمته لكتاب أرسطو (**نظام الأثنيّين**)، الذي أصدره مترجماً عام (1921م). وذلك قبل سنوات قليلة من الصورة الأخّاذة التي رسمها له في كتاب (**قادة الفكر**) الصادر عام (1925م) قال إنّه «لم يكد يقهر الفرس، ويملك "بابل" وغيرها من المدن الشرقية المقدسة حتى طغى وتجبّر»، وراودته أحلام لأن «يكون ملكاً شرقياً، وسلك في ذلك سبل ملوك الشرق من المصريّين والفرس، فأراد أن يُعبد، وأن يُتخذ إلهاً»[1]. ومع أنّه مرّ على موضوع «الدمج العرقي»، إلا أنه تجاوزه بسرعة إلى قضية الغرور والطغيان عند الإسكندر. وينبغي علينا أن ننزّل دلالة «يقهر الفرس» و«يملك بابل» و«طغى» و«تجبّر»، ورغبته في أن يؤلّه ويُعبد في سياق الحكم الذي يصدره طه حسين، لتتكشف لنا الصورة المناقضة لما ظهر عليه في «قادة الفكر».

وما دمنا معنيّين هنا بقراءة طه حسين وآلياتها وتناقضاتها، فمن المفيد القول إنّ ذلك التناقض لم يقتصر على حالة الإسكندر، فكل قراءة لا تتوافر على شروط موضوعية تصل إليها بوساطة التصنيف والتحليل والاستنطاق، تجد نفسها في خضم تناقضات مستمرة؛ لأنها في كل مرة تريد أن تصل إلى «الحقيقة» بطريقة غير مؤهلة لتثبيت تصوّر متجانس للمقروء، ولهذا تتدافع فروضها ونتائجها، وتتقاطع حيث تنفي ما تثبته، وتثبت ما تنفيه. فلأن قراءة طه حسين للموروث الإغريقي تمّت في ضوء موجّهات إيديولوجية أشاعتها فلسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فإنّ تلك القراءة تندرج في ولاء للمناخ الذي أشاعته تلك الفلسفة.

معروف أنّ تاريخ الفلسفة الغربية الحديث ينفي، في معظمه، الأصول

(1) أرسطاطاليس، نظام الأثنيّين، ترجمة طه حسين، المؤلفات الكاملة، 8: 290.

المشرقية للفكر الإغريقي، ويقصر ذلك على ممارسات عملية تفتقر إلى البعد النظري. وعليه، ظهرت الفلسفة الإغريقية على غير منوال، دفعت بها إلى الوجود القدرة التأملية الخاصة عند الشعب اليوناني، وعلى هذا، هي ليست مدينة لغيرها، إنما هي خلق وابتداع خاص. وما إن يصار إلى تقريظ الفلسفة الإغريقية، حتى يُصار، في المقابل، إلى دمغ «الفلسفة المشرقية» بشتى الصفات الدونية، منها عدم الاصطلاح عليها بـ «فلسفة» إنما «فكر شرقي» ملتبس بالتأملات الدينيّة المندهشة التي لا ينتظمها إطار نظري تجريدي.

امتثل طه حسين لهذِهِ القراءة، وسرعان ما أفضى به ذلك إلى التناقض، ففي كتاب (**قادة الفكر**) قلّل من أهمية الأثر المشرقي في الفلسفة اليونانية، محتذياً حذوَ تاريخ الفلسفة الغربية، فاليونانيون «لم يأخذوا عن الشرقيّين «شيئاً يذكر»، فـ «لئن كان البابليون قد رصدوا النجوم ووصلوا من ذلك إلى نتائج قيّمة، فهم لم يضعوا علم الفلك، وإنما هذا العلم اليوناني لم ينشأ عن النتائج البابلية، وإنما نشأ عن البحث اليوناني والفلسفة اليونانية، ولئن كان المصريون هم الذين وضعوا علم الهندسة، وإنما اليونان هم الذين ابتكروه ابتكاراً».

ويقود هذا إلى أنّ اليونانيين يختلفون عن الشرقيين في أنّهم «أوجدوا المذاهب الفلسفية المختلفة التي حاولت، منذ القرن السادس قبل المسيح، فهْمَ الكون وتفسيره وتعليله، ثمّ نجد عندهم هذِهِ الفلسفة، فلسفة ما بعد الطبيعة، وما نشأ عنها من أنواع البحث التي نظمت العقل الإنساني، ولا تزال تنظمه إلى الآن، ثم نجد عندهم هذِهِ الفلسفة الخلقيّة التي أنشأت علم الأخلاق، والتي لم يعرفها العالم القديم من قبل». وسوف يقود هذا التفريق المبدئي طه حسين إلى الامتثال للفكرة القائلة باختلاف طبائع الشعوب، وتمايزاتها العقلية والإدراكية والعرقية: «يجب أن نلاحظ أن العقل الإنساني ظهر في العصر القديم بمظهرين مختلفين: أحدهما يوناني خالص، وهو الذي انتصر، وهو الذي يسيطر على الحياة الإنسانية إلى اليوم، والآخر

شرقي انهزم مرات أمام المظهر اليوناني، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً». ثمّ يصل إلى تثبيت الفوارق الأساسية بينهما، «بينما نجد العقل اليوناني يسلك في فهم الطبيعة وتفسيرها هذا المسلك الفلسفي الذي نشأت عنه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، ثمّ فلسفة ديكارت، وكانت، وكونْت، وهيغل، وسبنسر. نجد العقل الشرقي يذهب مذهباً دينيّاً قانعاً في فهم الطبيعة وتفسيرها: خضع للكهّان في عصوره الأولى، وللديانات السماوية في عصوره الراقية، وامتاز بالأنبياء كما امتاز العالم اليوناني الغربي بالفلاسفة»[1].

انتهى طه حسين إلى تثبيت التمايز القائم على التفاضل، فالعقل اليوناني كونه إنسانياً يسلك في فهم الطبيعة سلوكاً عقلياً، فقد ظفر بالنصر، وسيطر على العالم. أمّا العقل الشرقي فهو عقل ديني تأملي اعتباري، يقنع بالظواهر، ولا يبحث في عللها وأسبابها، ومن ثمّ فقد انهزم، ومن بين أطراف هذهِ الموازنة، تنبثق شروط المفاضلة، التي ترتّب شأنها في سياق ثقافي يجعل العقل هو الحكم النهائي، العقل الشرقي تتكوّن ماهيّته من المادة الدينيّة، فيما تكون المادة الفلسفية هي ماهية العقل اليوناني.

وعلى هذا، الشرق مصدر الإلهامات والنبوات، فيما الغرب منبع الفلسفة والعلم. الشرق مهد الأنبياء والرسل والكهّان، أمّا الغرب فوطن الفلاسفة والعلماء والباحثين. وفي كلّ هذا، يمتثل طه حسين لشروط القراءة المتمركزة على ذاتها، التي أنتجها فكر حديث في الغرب، خلع على الثقافات سمات نهائية، وصفات ثابتة، وركّب للشرق صورة متخيّلة مشبعة بالسكون والخمول والتأمل والاعتبار، وللغرب صورة متخيّلة تمور بالحركة والحيوية والبحث والاستنتاج، واستبعد الشروط التاريخيّة للتجارب الثقافية، وتعامل مع غرب مطلق وشرق مطلق، جاعلاً التعارض سداً منيعاً بين الاثنين، استناداً إلى

(1) حسين، طه، قادة الفكر، ص37.

القول بالتضاد في الطبع والفكر والعرق. ضمن هذا الأفق العام للتصور تندرج قراءة طه حسين.

ولكن سرعان ما تتناقض النتيجة التي يصل إليها مع نتيجة مختلفة؛ بل مضادة، وذلك حول الموضوع نفسه، وفي المصدر نفسه. ففيما قرّر في الصفحات الأولى من كتاب (**قادة الفكر**) التمايز بين العقلين اليوناني والشرقي، معطياً أفضلية للأول الذي انتصر وسيطر، انتهى في الصفحات الأخيرة من الكتاب إلى نتيجة معاكسة، وقرر أنّه «ليس هناك علم شرقي وعلم غربي، وليست هناك فلسفة شرقية يعجز الغربي عن فهمها، ولا فلسفة غربية يقصر الشرقي عن إساغتها، كلّ ذلك أثر من آثار الإسكندر، فهو الذي قارب بين الشرق والغرب، ومزج العقل الشرقي بالعقل الغربي»[1].

أفضت هذهِ القراءة إلى سلسلة مطردة من التناقضات في الأحكام، نجد أثرها واضحاً عند طه حسين؛ لأن جانباً من بحثه الفكري والنقدي يقوم على مبدأ «المقايسة». ففي قضية الشك في الشعر الجاهلي، وهي واحدة من أشهر القضايا التي أثارها في تاريخ الأدب العربي، نجده «يقايس» بين مرحلة البداوة اليونانية ومرحلة البداوة العربية، وذلك في كتاب (**قادة الفكر**)، فبما أنّ بداوة اليونان الشعرية تجلّت في شعر «هوميروس» وخلفائه، وعليها قامت فلسفة «سقراط» و«أرسطوطاليس» وأدب «اسكولوس» و«سوفكليس»، فإنّ البداوة العربية تجلّت في الشعر الذي سيطر عليه «امرؤ القيس والنابغة والأعشى وزهير وغيرهم من هؤلاء الذين نبخسهم أقدارهم، ولا نعرف لهم حقهم»[2]. وهم الذين كانوا بشعرهم وراء ما ظهر لاحقاً في الحضارة العربية «من الخلفاء والعلماء وأفذاذ الرجال».

الشعراء الأوائل عند اليونان والعرب هم الذين وضعوا أول إمكانات الفكر، وعلى جهودهم قامت فيما بعد إنجازات الأدباء والفلاسفة

---

(1) المصدر نفسه، ص151.

(2) المصدر نفسه، ص15.

والمفكرين، ولكنّ طه حسين، في كتاب (**في الشعر الجاهلي**)، الذي صدر بعد سنة واحدة من كتاب (**قادة الفكر**)، وتضمن حكم مماثلة بين شعراء الجاهلية وشعراء الإغريق، باعتبارهم ممثلين لحقبة البداوة عند الأمتين العربية والإغريقية، لا يقوم بإنكار قصور شعرهم عن تمثيل المرحلة الجاهلية فحسب، وإنما ينكر ذلك الشعر، وينكر وجود بعض الشعراء، وعلى رأسهم: امرؤ القيس الذي وضعه في (**قادة الفكر**) على رأس قائمة الشعراء «الذين نبخسهم أقدارهم، ولا نعرف لهم حقهم».

يقول طه حسين: «إنّ الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليس من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، ولا أكاد أشك في أنّ ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً، ولا يدلّ على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي». ويضيف مقرراً النتيجة الآتية التي تعارض ما سبق أن أكده «إنّ ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس، أو طرفة، أو ابن كلثوم، أو عنترة، ليس من هؤلاء في شيء، وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلّف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين». وينتهي إلى القول بيقين أنّ البحث الفني واللغوي يفضي بنا «إلى أنّ الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين، لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنيّة أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن»[1].

تتضارب سياقات القراءة عند طه حسين فتؤدي إلى تعارض في النتائج، فافتراض التناظر بين المرحلتين البدويتين عند اليونان والعرب قاده إلى سلسلة من النتائج وهي وجود شعراء يونان وعرب يمثلون هاتين المرحلتين، وشعرهم

---

(1) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926م، ص9.

هو بذور التطورات الأدبية والفكرية اللاحقة عند كلّ من الأمتين. وبما أنّ تاريخ الفلسفة الغربية استدرج أنّ بعض التأملات الفلسفية اليونانية وجدت في ملاحم هوميروس (وفيما بعد في أشعار هزيود) فإنّ مقياس التناظر لا بدّ من أن يطرد، فيكون شعر امرئ القيس والنابغة والأعشى وزهير ممثلاً لروح المرحلة البدوية في العصر الجاهلي عند العرب. وعليه انبنى الأدب والفكر فيما بعد في القرون اللاحقة. وهذا يبرهن على وجود ذلك الشعر القديم.

ولكن هذهِ التوصلات تصطدم بسياق قراءة ثانية تنطلق هذهِ المرة من منظور الشك. فبما أنّ الأدب مرآة لعصرهِ، بحسب المناهج التاريخية والاجتماعية، التي أخذ بها طه حسين في بحثه (وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد)، وأنّ قراءته للشعر الجاهلي لم تثبت حضوراً لروح العصر في ذلك الشعر، فإنّه، بدلَ التشكيك في القراءة ذاتها وإمكاناتها ووسائلها ومنطلقاتها وموجهاتها؛ ذهب إلى الشكّ في الشعر نفسه، وبعض الشعراء أيضاً. وهنا يعود إلى «المقايسة» لدعم حجته، فالشك في الشعر الجاهلي مشروع؛ لأنّ الشك طاول من قبل أدب اليونان والرومان، فليس «الأمة العربية أوّل أمة انتحل فيها الشعر انتحالاً، وحمل على قدمائها كذباً وزوراً، وإنما انتحل الشعر في الأمة اليونانية والرومانية من قبل، وحمل على القدماء من شعرائها، وانخدع به الناس وآمنوا له، ونشأت عن هذا الانخداع والإيمان سنّة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها، حتى كان العصر الحديث، وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً»[1].

قضية الشك في الشعر الجاهلي، التي وقفنا على جانب من الأسباب التي دفعت بها، متصلة أشدّ الاتصال بمبدأ «المقايسة». ومع أنّ هذا المبدأ يظهر في خلفية القضية، إلا أنه يمارس فاعلية في ترتيبها. فمن المعلوم أنّ طه

(1) المصدر نفسه، ص44.

حسين نقض صحة الشعر الجاهلي استناداً إلى تبنيه رؤية منهجيّة تقول إنّ روح العصر وطبيعته تنعكسان في الأدب الذي يظهر فيه، ولمّا وجد غياباً لروح العصر الجاهلي في الشعر المنسوب إليه حكم بأنّه موضوع ومنحول، ولكنّ الأمر لم يقف عند هذا الحد، وهنا تبدأ القضيّة المتصلة بموضوعنا. فبما أنّ الشعر الجاهلي موضوع لا يعتدّ به بوصفه وثيقة معبرة عن جملة الأنساق الثقافية والاجتماعية والدينيّة لذلك العصر، فلا بدّ من البحث عن تلك الأنساق في نص آخر، وهو القرآن الذي هو «أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه»[1]. فهو نص تاريخي «فالنصوص التاريخية الصحيحة تبتدئ بالقرآن»، و«هو وحده النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تُلِيَ فيه»[2].

عرض طه حسين أمثلة على أمانة القرآن في التعبير عن حياة العرب، وتوثيق الجوانب الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية. وبعد أن انتهى من إثبات الموثوقية التاريخية للقرآن، بوصفه مرجعية شاملة للعصر الجاهلي، هدم هذا الحكم فجأة في قضيّة شهيرة وجدت في القرآن مكانة مهمة، وهي قضية الوجود التاريخي لإبراهيم وإسماعيل: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما، ولكنّ ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثباتهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذهِ القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة». ويضيف: «نحن مضطرون إلى أن نرى في هذهِ القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والقرآن والتوراة، من جهة أخرى»[3].

(1) المصدر نفسه، ص15-16.

(2) المصدر نفسه، ص126.

(3) المصدر نفسه، ص26.

بغضّ النظر عن مضمون هذا القول، الذي ليس من شأننا مناقشته هنا، إنّ تأكيد تاريخية القرآن، والتشكيك في صحة أحد أخباره الأساسية، يكشف التناقض في المنهجية التي تريد إثبات شيء ما، لكنّها تتورط في سلسلة من التناقضات، فأمر الشك في إبراهيم وإسماعيل وتأسيس الكعبة، كما ورد عند طه حسين، مرجعه فاعلية مبدأ «المقايسة» في فكره الذي أوردنا تجليات متعددة له. فما إن ينتهي من تثبيت ذلك الحكم، حتى تظهر المقايسة بين القريشيّين والرومانيّين، فإذا كان الرومان قد اصطنعوا أسطورة مؤدّاها أنّ باينياس بن بريام صاحب طروادة هو الذي بنى «روما»، فما المانع من أن يصطنع القرشيون أسطورة مماثلة تقول بهجرة إبراهيم، وبقيام ابنه إسماعيل ببناء «الكعبة» في قلب مكة. «ليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أنّ الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما من قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أنّ روما متصلة بباينياس بن بريام صاحب طروادة». وخلص إلى أنّ «أمر هذهِ القصة إذاً واضح. فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي»[1].

كشف مبدأ «المقايسة» آليّة تشتغل ضمن نظام شبه ثابت. فما أن تُطرح قضيّة ما في الأدب والفكر حتى يُصار البحث لها عن نظير في الفكر الغربي، سواء كان حديثاً أم قديماً. وتجري مضاهاة بين الموضوعين، ويُصار إلى تثبيت القضيّة أو نفيها في ضوء إثبات أو نفي القضية الأخرى. فكلّ شيء يقرر صوابه بمقدار مناظرته لما هو يوناني أو روماني أو أوربي سواء كان ذلك في قضية البحث الأدبي والفكري والتاريخي أم في قضيّة التعليم والتربية- وكتاب (**مستقبل الثقافة في مصر**) يحتشد بأدلة حول هذا الموضوع، أو في القضايا الاجتماعية والسياسية.

(1) المصدر نفسه، ص29.

ولا تقف قراءة طه حسين لموضوعاته عند حدود البحث عن المماثلة بين الموضوعات الشرقية والغربية، إنما تتجاوز ذلك إلى «الامتثالية». وثمّة فرق لا يخفى بين «المماثلة» و«الامتثال». في الحالة الأولى يمكن أن يعني البحث في أمر المقارنة بين الظواهر الفكرية والتاريخية، ويدرسها ويحللها، ويقدم تفسيراته بشأنها، وهو أمر شائع يندرج في حقل الدراسات المقارنة بشتّى أنواعها. أما الحالة الثانية فتنطلق من مبدأ «المقايسة»، الذي تُجعل فيه ظاهرة ما لها شرطها وخصوصيتها تمتثل لأخرى مختلفة من ناحية الخصوصية والشرط. ليس هذا فحسب، إنما إسقاط تفسير وتعليل يتصلان بتلك الظاهرة على الظاهرة المدروسة، الأمر الذي يفرض نوعاً من امتثال الظواهر وأسبابها، لظواهر أخرى لها أسبابها المختلفة.

3- فاعليّة مبدأ المقايسة:

تُعزا فاعلية مبدأ «المقايسة» في فكر طه حسين إلى حضور الموجّه الغربي في ثقافته، إنْ لم نقُل استبداده بها؛ إذْ لم يُخف ذلك الموجّه، وإنما كان يعتدُّ به، ويُكبِره، ويتبنّاه، ويدعو إليه. ولا ضير في كلّ ذلك من ناحية المبدأ العام، فتداخل الثقافات وتفاعلاتها أمر مهم في تشكيل الوعي النقدي، لكنّ الأمر الذي يختلف حوله الكثيرون، هو تحويل ذلك الموجّه إلى «إيديولوجيا» تمارس دورها في ترتيب شؤون الفكر وتوصلاته من جهة، والدعوة إليه على أنه يمثل الحقيقة المطلقة والنهائية من جهة أخرى. وغالباً ما يحصل كلّ ذلك، حينما يتم تجريد ذلك الموجّه من أبعادِهِ التاريخية، والإعلاء منه بوصفه نموذجاً صافياً وصحيحاً يمكن الإفادة منه في كل زمان ومكان.

نظر طه حسين إلى الغرب نظرة تجريدية، باعتباره مكوناً ثقافياً متجانساً ومتسقاً ومطرداً منذ «طاليس» في القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن العشرين، ولم يتمكن من إدراك تناقضاته وإكراهاته، ولاسيما الغرب الحديث، الذي اشتبك اشتباكاً مزدوجاً: مرة مع نفسه في ظهور النزعات النقدية التي تعارض القول بوجود غرب صافٍ متعالٍ على الشرط التاريخي

له، ومرة مع غيرهِ، وذلك حينما تورط (لأسباب ثقافية واقتصادية ودينيّة) في السيطرة على العالم، وتهديم البنى الاجتماعية والثقافية في أكثر من مكان.

كل هذا لم يلحظه طه حسين، فقدّم قراءة اختزالية للغرب على أنه حامل مشعل التحديث والتجديد والعقلانية والتنوير. وفي هذا تتدخل ثنائية الإقصاء والاستبعاد من جانب، والاستحواذ من جانب آخر، فيصار إلى طمس الملابسات الإكراهات واستبعادها، وإحضار الجوانب المضيئة، يحدث حينما يغيب المنظور النقدي، ويمتثل القارئ للمضمون الإيديولوجي للمقروء. وفي حالة طه حسين، لم يأخذ في الاعتبار الفوارق الفعلية في التاريخ بين الغرب والشرق، (ولاسيما مصر التي ربطها بنسب ثقافي يعود إلى اليونان) جعل الترقيّ استواء الشرق غرباً، وعَدَّ الشرق فواتاً خالصاً، والغرب مستقبلاً خالصاً، وذلك لأنه أقام رؤيته على أساس تجاوز تاريخ الغرب وتاريخيته، دون النظر إلى تمايزاته الفعلية، فنظر إلى الغرب على أنه حقيقة كونية[1].

واحتفى طه حسين بالموجّه الغربي، وفي مقدمته لكتاب «نالينو» عن (**تاريخ الآداب العربية**) الذي نشر في عام (1954م)، حرص على أن يقدّم نوعاً من التاريخ لمرحلة تكوّنه الفكري المبكّر في نهاية العقد الأول من القرن العشرين. وبذلك يسترجع أحداثاً مضى عليها قرابة نصف قرن. وفي هذهِ المقدمة الاحتفائية كشف الملامسات الأولى مع الفكر الغربي، وهي ملامسات يمكن وصفها بـ «الصدمة الأولى» التي أحدثتها دروس «نالينو» في نفسه. ومن الغريب أنّ فكرة المقارنة القائمة على التفاضل قد ظهرت باعتبارها المعيار الفاعل بين ضربين من الممارسة الفكرية: الثقافة الغربية والثقافة الشرقية.

قارن بين دروس المستشرق «نالينو»، ودروس «المرصفي»؛ فدروس المرصفي كانت تردّه إلى «حياة الطلاب القدماء الذين كانوا يختلفون إلى العلماء في مساجد البصرة والكوفة وبغداد». أما دروس «نالينو»، فكانت تدفع

(1) العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، ص247.

به إلى «حياة الطلاب الذين يختلفون إلى الجامعات في روما وباريس وغيرها من المدن الجامعية الكبرى»[1]. فكان محكوماً بثنائية الارتداد إلى الماضي مع المرصفي، والاندفاع إلى المستقبل مع نالينو، ثم عمّق هذه الفكرة بقوله: «كنت أعيش مع الماضي البعيد وجه النهار، وأعيش مع الحاضر الأوربي الحديث آخر النهار».

ولا ندري الآن على وجه الدقّة، إن كانت المصادفة هي التي جعلت دروس المرصفي في وجه النهار، ودروس نالينو في آخره، لكنّ من الواضح أنّه رتّب على ذلك معنى ثقافياً خطيراً، فدروس آخر النهار هي الحاضر والخلاصة لكل شيء، إذ فيها تتمثل كل كشوفات الفكر والمعرفة. ومهما يكن من أمر، فإنّ الالتباس يقع في تصوره للممارسة المنهجيّة؛ فمن المعلوم أنه سواء تلقى دروسه على أيدي المرصفي أو نالينو، فإنه إنما يذهب إلى «الماضي» بـ «طريقتين» مختلفتين. أَثَمَّة منهجٌ يجرّ إلى الماضي، وآخر يدفع إلى المستقبل، أم أنّ صلاحية المناهج تتقرر في ضوء إجراءاتها وآلياتها في الاقتراب الصحيح والمناسب والفعّال إلى موضوعاتها وصفاً وبحثاً وتحليلاً؟! وقد ظلّ هذا الوعي الأولي بأمر «المنهج» لصيقاً بفكر طه حسين. فهو لا يرى في المناهج الغربية إلا حاضراً، وبذا يدمج بينها وبين حاضر الغرب، وذلك أمر يفرغ المنهج من محتواه المعرفي، ويشحنهُ بـ «الإيديولوجيا» الإغوائية والرغبوية.

إذا كان المرصفي، كما يقول طه حسين، «علّمني كيف أقرأ النص العربي القديم، وكيف أتمثّله في نفسي، وكيف أحاول محاكاته»، فإنّ نالينو «علمني كيف أستنبط الحقائق من ذلك النص، وكيف ألائم بينها، وكيف أصوغها آخر الأمر علماً يقرؤه الناس، فيفهمونه ويجدون فيه شيئاً ذا بال»[2]. وأخيراً

(1) نالينو، كارلو، تاريخ الآداب العربية، نشر مريم نالينو، دار المعارف، القاهرة، 1954م، مقدمة طه حسين، ص9.

(2) المرجع نفسه، ص11.

ترد أوّل إشارة إلى أنّه على يد نالينو تعلّم «أنّ الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه». وفي ضوء تصوّره أنّ الأدب مرآة للواقع الذي ينتج فيه، سيقوم بإنجاز كلّ دراسته اللاحقة، وكثير من أحكامه سيكون سببها البحث عن «المطابقة» بين «الواقع التاريخي» و«الواقع النصي»، وهو بحث سيؤدي إلى نتائج غاية في الالتباس. هذا التصور كان أخذه عن نالينو، وتشبع به فيما بعد.

تبدو المقارنة بين المرصفي ونالينو غير منصفة؛ لأنّها تصادر على المطلوب، فبدل أن يصف طه حسين تأثير هذا، وتأثير ذاك، يدخلهما في سياق مفاضلة تحمل أحكاماً مسبقة؛ فالمرصفي في سياق المقارنة يقتصر دوره على تعليم طه حسين قراءة النص بالمعنى المباشر للقراءة؛ أي إجادة القراءة، وتمثل الخصائص الأسلوبية والدلالية للنص الأدبي. أمّا نالينو فإنّ دوره يشمل تعليم طه حسين قراءة النص بالمعنى العميق؛ أي القراءة بوصفها استكناهاً واستنباطاً وحفراً غايته فكّ عناصر المقروء، واستخلاص النظم الفكرية فيه بهدف تحويلها إلى علم ينتفع به الآخرون. وهو أمر يتصل بما كنّا أشرنا إليه من أنّ الأول «يردّه إلى الماضي»، والثاني «يدفع به إلى المستقبل».

وهذا التصور المبكّر سيجعله يحسم الأمر، فمنذ نهاية العقد الأول من القرن العشرين، سيصبح المستشرقون بالنسبة إليه «الحجّة القاطعة، ومثله الأعلى»[1]. وهو يصف ذلك المؤثر الاستشراقي في «الأيام» بقوله إنّ المستشرقين «ملكوا عليه أمره، واستأثروا بهواه». وبذا «خرج من حياته الأولى خروجاً يوشك أن يكون تاماً لولا أنه يعيش بين زملائه من الأزهريّين والدرعميين وطلاب مدرسة القضاء وجه النهار وشطراً من الليل، لكنّ عقله قد نأى عن بيئته هذهِ نأياً تاماً، واتصل بأساتذته أولئك اتصالاً متيناً»[2].

ولا يمكن فهم هذهِ التأكيدات إلا على أنها نوع من الدهشة والانبهار بما

---

(1) بوحسن، أحمد، الخطاب النقدي عند طه حسين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1985م، ص36.

(2) حسين، طه، الأيام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1992م، ص349.

كان يقوله المستشرقون ويقررونه. وهنا، تقود الأسباب إلى نتائج محددة، فهُم كطرف فاعل «ملكوا عليه أمره»، و«استأثروا بهواه». وهو كطرف منفعل «خرج من حياته الأولى»، و«نأى عن بيئته»، واتصل بالمؤثر «اتصالاً تامّاً». فانقطع من مؤثر ما واتصل بآخر هو «عقل» طه حسين. ويمكن اعتبار هذهِ اللحظة بمثابة الفاصلة الرمزية بين طريقتين من التفكير، وبها قطع طه حسين مرحلة التفكير في الثقافة العربية، ليفكر هذهِ المرة بالثقافة الغربية؛ أي أنه جعل الثقافة الغربية موجهاً له في بحثه وتفكيره.

وجدير بالذكر أن طه حسين أحيط، منذ عام (1908م)، بمناخ استشراقي شبه مغلق، فكثير من المعارف كانت تقدم إليه عبر منظور استشراقي، فعلي جويدي درس الأدب الجغرافي والتاريخي، وعلى نالينو درس الأدب العربي، وعلى سنتيلانا درس تاريخ الفلسفة الإسلامية، وعلى ماسينون درس تاريخ الشرق القديم، وعلى ليتمان درس اللغات السامية. وكل هذهِ المؤثرات اختمرت ووجدت تجلياتها في كتابه عن أبي العلاء المعري، وفي فرنسا واصل دراسته على سينويوس في التاريخ، ودوركايم في الاجتماع (=وهو الذي أشرف على أطروحته عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، وكازنوفا في تفسير القرآن، ولانسون في الأدب الفرنسي، وليفي برول في فلسفة ديكارت. وما لبث تأثير الثقافة الفرنسية أن ظهر واضحاً في تفكيره فـ «انحاز نهائياً إلى ثقافة الغرب». ومن ذلك أن امتدت إليه حركة تأثير قوية من «المفكرين الفرنسيّين مثل هيبولت تين الذي بدأ فيه تأثيره من حيث تركيزه على الصلة التي تنشأ بين العمل الأدبي والبيئة، وسانت بيف من حيث التعرّف على سيكولوجية المبدع»[1]. وفي هذهِ المرحلة أمكن له التعرّف إلى أفكار ديكارت من خلال دروس بريل، وفي **(الأيام)** يشيد بهذه المؤثرات، ولاسيما دوركايم وديكارت.

(1) عبد الغني، مصطفى، تحولات طه حسين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ص20-30.

4- الشّك وآلية اشتغال مبدأ المقايسة:

في «الكتاب الأول»، الذي شكّل مدخلاً موسعاً لمدوّنة طه حسين (**في الشعر الجاهلي**)، أثيرت ثلاث من القضايا الأساسية، التي ستكون فيما بعد مثار خلاف وسجال وجدل. إذ طرح طه حسين (وأعاد تأكيد بعض الأمور في الوقت نفسه) القضايا التي استقرت لديه بوصفه باحثاً وناقداً. فهو: أولاً قدّم نفسه باعتباره مُجدداً في ميدان البحث الأدبي التاريخي، وأعلن، ثانياً، تبنّيه منهج الشك الديكارتي، وأخيراً أعاد تأكيد أنّ الأدب مرآة تعكس صورة العصر. تتصل هذهِ القضايا الثلاث المتداخلة فيما بينها اتصالاً وثيقاً، حيث لا يمكن فصلها إلا إجرائياً؛ إذ فيها تتركز التجربة الفكرية لطه حسين، وفيها يتجلى أثر الموجّه الغربي في فكره، وهو لا يدخر وسعاً في الاستعانة بنوع من التهكّم السقراطي تجاه الآخرين الذين ما زالوا يعتصمون بالمفاهيم القديمة. وعلى غرار سقراط في المحاورات الأفلاطونية، يستثمر بلاغته الشفاهية في اجتذاب القارئ إليه، حيث يشعره بأنه مشارك في إنتاج الأفكار، واكتشاف الحقائق، إلا أنه يتدخل خفية لتصحيح تصوراته، حيث يتوهم القارئ أنّه هو الذي وصل إلى معرفة الحقيقة، وأن دور طه حسين اقتصر على تنظيم البراهين. ويعرف هذا الأسلوب السقراطي بـ «منهج التوليد».

في الجملة الافتتاحية من كتاب (**في الشعر الجاهلي**) صرّح بجدة بحثه، وعدم إلف الناس لأمثاله «هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل»[1]. وهو يتوقّع شأنه في ذلك شأن أيّ مجدد أن يُقابَل بحثه بالسخط والإنكار وسوء الفهم، ولا ترد أية إشارة إلى أنّ هناك من سيستقبله بترحاب «أكاد أثق بأنّ فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأنّ فريقاً آخر سيزورّون عنه ازوراراً. ولكنني على سخط أولئك

(1) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ص1.

وازورار هؤلاء، أريد أن أذيع هذا البحث». ومن الواضح أنّ طه حسين يتعامل مع «الآخرين» على أنهم كتلة سديميّة غامضة وجاهلة ورافضة للجديد، وأنه يقف في الطرف الآخر يملك «الحقيقة» متأهباً للإعلان عنها.

وبعد أن اختزل الآخرين إلى مجموعة عازفة عن الحقيقة، تتدخل بلاغته لانتزاع مجموعة خاصة منهم، يمكن تخليصهم من وصمة الجهل التي أضفيت على الجميع، وإلى هذهِ القلّة «القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل، وقوام النهضة الحديثة، وذخر الأدب الجديد» يوجه خطابه، وفيما يجعل حكمه الإطلاقي القارئ حانقاً بسبب حكمه بجهل الجميع، يخفف الحنق الآن بسبب تقييد ذلك الحكم، فالقارئ يجد نفسه متماهياً مع هذهِ القلّة المستنيرة المنتخبة، واعتباراً من هذهِ اللحظة، يسري المفعول السقراطي داخل القارئ؛ إذ يظن أنه هو المعني بخطاب طه حسين، وأنه في الوقت ذاته المشارك في إنتاجه، معني به كمتلقٍّ له، ومشارك فيه بوصفه منتجاً لأفكارهِ، سينزلق بتأثير من صيغة المخاطب التي يستخدمها طه حسين إلى عالم الخطاب الذي ينتجه طه حسين بنفسهِ، ويندمج في أفق أفكارهِ، في نوع من المماهاة بينه وبين الضمير الذي يوجه إليه طه حسين خطابه.

معروف أنّ هذا الأسلوب، الذي يختار فيه الكاتب مخاطباً مجهولاً يتوجه إليه بالحديث، أسلوب أشاعه الجاحظ في النثر العربي القديم، ووجد تجلياته في معظم المظان النثرية الموروثة، وهو أسلوب تعبيري مؤثر؛ لأن القارئ يتوهم أنه هو المقصود بالخطاب، فينساق إلى مشاركة المؤلف في أفكارهِ. ولا تغيب عن بال طه حسين فاعلية هذا الأسلوب، الذي يكثر من استخدامه في كثير من كتبه، حيث يجد القارئ نفسه تحت إحساس بـ «مديونية معنى» له، لأنه يجد نفسه طرفاً في خطابه، إلى درجة يظهر فيها، وكأنه هو الذي يمنح ذلك الخطاب قيمة ومعنى. ويمكن اعتبار أسلوبه من بقايا أساليب التآليف الشفاهية، وهو، على أية حال، يمثل نهاية حقبة في

التعبير الشفاهي الذي يقوم على تقييد الكلام المولّد ذهنياً، والذي تضفي عليه صيغة الخطاب (والحوار أحياناً) دفئاً واتساقاً مصحوبين بالتكرار والإطناب والسخاء اللفظي.

يمضي طه حسين في تأسيس مراكز فاعلة لجدّة أفكاره، فما إن ينتهي من إدخال المتلقي في سياق يكون التواطؤ فيه حول أهمية التجديد أصبح ضرورياً، حتى يعلن «لقد اقتنعتُ بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي. وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول، غير حافل بسخط الساخط، ولا مكترث بازورار المزور»، ثم يطرح مسألة القديم والجديد، وما دار حولها من جدل في تاريخ الأدب العربي. وتكمن الجدة في إعادة طرح هذه المسألة القديمة في الفصل الحاسم الذي يضعه طه حسين بين مفهومين للجدّة: أولهما، وهو المفهوم القديم الذي مثله صراع القدماء (أنصار القديم وأنصار الجديد) حول المظاهر التعبيرية للخطاب الأدبي والشعري خاصة؛ إذ انحصر ذلك الصراع حول أساليب القول وألفاظه ومعانيه، وعلى هذا هم يدورون في فلك فهم واحد. وخلافاتهم الجزئية حول الأدب لا تمكّن من اعتبارهم فئتين لهما استقلال في الرؤية والمنظور النقدي. وثانيهما، وهو المفهوم الجديد في تصور طه حسين، وهو يتجاوز تلك المشكلة البسيطة المسطحة إلى مسألة «البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه».

بعبارة أخرى كيف يمكن إجراء «بحث علمي» خاص بتاريخ الأدب، وما هي المستلزمات التي يحتاج إليها بحث يريد تقصّي «حقائق» ذلك الأدب؟ ما العلاقة التي تربط ذلك الأدب بعصره؟ ثمّ ما وجهة نظر الباحث في ما يبحث؟ ومن الواضح أنّه يعيد ترتيب علاقة الممارسة النقدية بالأدب في ضوء روابط جديدة، لم تكن مثارة من قبل. إنّه يختزل خصوم الأمس (قدماء ومحدثين) إلى فئة واحدة، ويتجاوز بذلك المعيار الذي عَدُّوه فيصلاً في

الصراع بينهم؛ أي صيغ التعبير الأدبي، ثم يصنّف العلاقة مجدداً بما يجعل كلّ ما أنتج حول الأدب العربي قديماً، القديم الذي تصلّب وتراكم، وتحولّ بفعل الزمن والذائقة والتكرار، وكلّ آليات إنتاج الأدب وتلقّيه، إلى جملة مقولات تتردد في كتب البلاغة والنقد.

يريد طه حسين تفكيك هذهِ الكتلة المتصلّبة من التصورات والقناعات والمقولات، وذلك لا يتم من وجهة نظرهِ، إلا من خلال فعلين متزامنين أولهما: الشك والارتياب في كلّ ما قيل وثُبّت حول الأدب القديم، ولاسيما الجاهلي باعتباره، في تصور القدماء، الأصلَ الذي تحدّر عنه الأدب العربي واللغة العربية، وثانيهما: تعليل ماهية الأدب بوصفه مرآة تنعكس فيها جملة الظروف الذاتية والموضوعية لمبدعهِ وعصرهِ وبيئته وطباعهِ وكل المحضن الثقافي الذي يحتضن ظهوره. ويربط طه حسين هذهِ الموضوعات الثلاثة بعضها ببعض، فهو يقيم الجدّة -وهي الموضوع الأول- على الشك ومرآوية الأدب، وهما الموضوعان الثاني والثالث على التوالي، وهو يطرح قضيّة الشك، ويسوغها، استناداً إلى أنّ الأدب مرآة للواقع الذي يظهر فيه، وهو يشك إذا قادته قراءته للأدب إلى عدم العثور على روح العصر الذي أنتج فيه. وعلى هذا، التصور الجديد لديه قائم على الشك، والشك قائم على مفهوم معين للأدب.

إن التواصل الداخلي بين هذهِ العناصر الثلاثة موجود بفعل أنّها مترابطة بعضها ببعض، ولكنّ معاينة أمر تلك العناصر، يكشف أنّ العنصر الفاعل والموجّه هو «مفهوم الأدب» باعتباره مرآة، فهو الذي يحدد فاعلية مفهومي«الجدة» و«الشك»؛ لأن «الجدة» ما هي إلا مشروع يقدم عليه الباحث، ويدّعي أنه لم يُسبق إليه، وأنّ «الشك» ما هو إلا «وسيلة» تساعده في الحفر داخل تلافيف تلك الكتلة المتصلّبة من المرويات والمدونات المحاطة بأطر دينيّة وسياسية وتاريخية. أما «مفهوم الأدب بوصفه مرآة»، فهو «تصور فكري» يعلل ظهور الأدب، ويفسره، ويحدد قيمته الاجتماعية،

والأهم من كل ذلك يُظهر وظيفته بوصفه نشاطاً إنسانياً خلاقاً له مهمة جسيمة بين الشعوب. وعليه، لا يستقيم أمر البحث عن هذهِ القضيّة عند طه حسين، إلا استناداً إلى تحديد فاعلية «مفهوم الأدب» لديه، الذي بسببه (فيما نرى) التجأ إلى منهجية الشك، وتضافر هذين الأمرين يجعله يعلن أنّ بحثه جديد، وأنه هو نفسه يدشن لهذا الأمر بالجملة الأولى من كتابه «هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد».

الترتيب الذي أورده طه حسين لهذهِ الموضوعات الثلاثة: التجديد، الشك، مفهوم الأدب بوصفه مرآة، ترتيب إجرائي، لا يكتسب من وجهة نظرنا أهمية منهجيّة. وبما أننا أبرزنا ترابط تلك الموضوعات، وخلصنا إلى أهمية الموضوع الأخير باعتباره هو الذي استدعى الشك، وبينّا أنّ الشك هو الذي دفع إلى الأمام أمر القول بالتجديد، فإنّ تقصّي تلك الموضوعات بحسب فاعلية دورها عند طه حسين، يوجب إعطاء أهمية استثنائية لمفهوم الأدب لديه، ثم الاهتمام بعد ذلك بموضوع الشك، فإذا تبيّن أنّ طه حسين فيهما مبتكر ومجدد أمكن بسهولة الإقرار بذلك.

يلزم الأمر نوعاً من الاستقصاء عن كل ذلك في خطابه، ولاسيما حول «مفهوم الأدب». ما مصادره؟ وما موارده؟ وكيف تبلور هذا المفهوم؟ وما النتائج التي أفضى إليها؟ وكيف اقترن بأمر «الشك»؟. أسئلة متداخلة تؤدي الإجابة عنها إلى ربط مشروع طه حسين الفكري بأصوله التي تحدّر منها، وتبين المدارات التي يدور فيها، والمغذّيات التي تجهزه بالمقدمات والنتائج، وهي قبل كل ذلك تهدف إلى استئناف البحث في أحد أكثر الخطابات إشكالية في ثقافتنا الحديثة.

لم يحفل طه حسين بالإعلان عن أصل الرؤية النقدية القائلة إنّ الأدب مرآة للحياة، كما احتفى بالإعلان المثير عن تبنّيه منهج الشك الديكارتي، مع أنّ تلك الرؤية النقدية كانت أهم العناصر الفاعلة في فكره النقدي، وأقدمها حضوراً فيه. وكان جابر عصفور برهن في (**المرايا المتجاورة**) على أنّ طه

حسين كان عبّر عن علاقة الأثر الأدبي بأصله بثلاث كلمات هي: التصوير، والتمثيل، والانعكاس. هذهِ الكلمات، التي تدور حول مجال دلالي واحد، أثيرة عنده وشائعة في كتاباته، وهي أثيرة وشائعة كأنها دوال تفضي إلى مدلول أساسي، هو لبّ ما يمكن أن يكون فكراً نقدياً عند طه حسين. إذ تشير هذهِ الكلمات الثلاث (في سياقاتها المختلفة عنده) إلى طرفين: أحدهما علّة والآخر معلول. الطرف الأول هو الأصل القبلي الذي ينعكس في الطرف الثاني على نحو من الأنحاء، أما الطرف الثاني فلا يمكن أن يوجد إلا من حيث هو صورة للطرف الأول، وتمثيل له، ولا تتحقق هذهِ الأبعاد الدلالية في تشبيه يتصل بالأدب مثلما تتحقق في تشبيه الأدب بالمرآة، إنّ هذا التشبيه يردنا -على الفور- إلى مفهوم العمل الأدبي بوصفه صورة لأصل قبلي؛ ذلك لأنّ المرآة تمثّل أشياء تقع خارجها، وكما تعكس المرآة الموضوعات المواجهة لصفحتها فتمثلها، وتعرض صورتها، كذلك الأدب، فهو مرآة لشيء يقع خارج كيانه المطبوع أو المسموع[1].

كان طه حسين أشار إلى أنه تعلّم من نالينو «أنّ الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه»، وذلك في فترة مبكرة جداً من حياته العلمية، وقبل ظهور **(في الشعر الجاهلي)** بأكثر من خمس عشرة سنة، والأفكار القائلة بهذا المفهوم كانت شائعة، ولاسيما آراء «تين» و«سانت بيف». ومن المعلوم أنّ قسطاكي الحمصي عرض لآراء هذين الناقدين الفرنسيّين في كتابه **(منهل الورّاد في علم الانتقاد)**، وذلك قبل أن يتتلمذ طه حسين على «نالينو»؛ إذ وصف منهج بيف بأنه يبحث عن «الإنسان نفسه» وعن «سرّ أخلاقهِ؛ بل عن مكنونات أفكارهِ»، وخلص إلى أنه بذلك «تحولّ فنّ النقد من فنّ مساعد للتاريخ إلى آلة حقيقية للتحليل والتفتيش واكتشاف أسرار النفوس». وأكد على أنّ منهج «تين» يقرر «أنّ للزمان والمكان علاقة شديدة بالإنشاء والنظم وسائر الفنون البديعة.

(1) عصفور، جابر، المرايا المتجاورة، ص20-21.

وعلى النقد أن يدقق البحث في ذلك. لأننا إنما نكتب ما يمليه علينا العصر من حوادثه، وما تتلوه علينا العادات من تأثيرها؛ والأزياء من أفعالها في الأخلاق، فلا بدّ من تتبّع تاريخ عصر الشيء المنقود، ومكانه، للوقوف على أخلاق أهله، وأزيائهم، وعلومهم، وعوائدهم، وعقائدهم»[1].

عرف المنظور الاجتماعي للأدب ازدهاراً في الثقافة الفرنسيّة منذ مطلع القرن التاسع عشر، فمدام دي ستال ناقشت أثر المرجعيّة الثقافيّة في الأدب، ثمَّ بلور هذا المنظور «تين» وجعل منه منهجاً نقدياً يستند إلى ركائز: العرق والبيئة والعصر، ووجد أنّ هذهِ العناصر تؤثر على نحو كبير في الأدب؛ بل إنّها، فضلاً عن ذلك تتجلى فيه، وتحت عنصر «العرق» عالج «تين» أثر الميزات النفسيّة للأديب، فضلاً عن الدوافع الغريزية، والنزعات الدفينة التي تؤدّي دوراً هاماً في صياغة الفعل الإنساني وتطويره، وهذهِ الركيزة تؤثر مباشرة في مسألة التعبير الأدبي التي لا تنفصل بأي حال من الأحوال عن العناصر الذاتية من ناحية، ولا عن العناصر الموضوعية المتصلة بالركيزة الأخرى، وهي: البيئة. التي تُعدّ موئل الإنسان، وعالمه الذي يتشكّل فيه وبه.

وعلى هذا، تجهز البيئة الناقد بالتفسير السببي المتكامل للأدب (ويقصد بها «تين» المناخ الجغرافي والاجتماعي على السواء). وبذلك إنّها لا تسهم في تشكيل الذات المبدعة في تطورها ونموها فحسب، وإنما تشارك أيضاً في صياغة المادة أو العالم، الذي يتخلَّق في العمل الأدبي ومن خلاله. وهنا يدخل المؤثّر الأخير، وهو العصر، أو اللحظة التاريخية التي يعيشها الكاتب، فروح العصر ونظمه الثقافية والاجتماعية تنعكس في العمل الأدبي[2]. وتتفاعل هذهِ المؤثرات الثلاثة، لتجعل من الأدب مرآة تتمرأى فيها الحياة بمعناها الواسع كما عرفت في مكان ما، وزمان ما. ومع أنّ هذا المنظور توسّع

(1) الحمصي، قسطاكي، منهل الورّاد في علم الانتقاد، مطبعة الفجالة، القاهرة، 1997م، 1: 89 و151.

(2) حافظ، صبري، أفق الخطاب النقدي، دار شرقيات، القاهرة، 1996م، ص98-99.

وتشعّب وتبلور نظرياً من خلال الماركسية بما أصبح يصطلح عليه بـ «نظرية الانعكاس»، إلَّا أنّ طه حسين توقف عند حدود تطبيقاته الفرنسيّة، فحاول أن يمزج جملة هذهِ الأفكار، بأفكار بيف، ثم أفاد من لانسون.

ومن المؤكد أنّ كثيراً من الأفكار المتصلة بهذا المنهج عبرت إليه مباشرة من خلال دروس نالينو، الذي كان يأخذ به في تحليله للأدب العربي القديم، ووجدت لها مكاناً واضحاً في كتابه (**تجديد ذكرى أبي العلاء**) الذي ظهر في عام (1915م)، الأمر الذي يثبت أنّ اعتبار الأدب مرآة للحياة أخذ به طه حسين، قبل أكثر من عشر سنوات من ظهور (**في الشعر الجاهلي**).

يكشف كتاب طه حسين عن أبي العلاء المعري، الذي كان في الأصل أوّل أطروحة دكتوراه تُناقش في الجامعة المصرية، المنحى العام الذي سيأخذه في معظم كتبه اللاحقة، فطه حسين ابتداء من هذا الكتاب، سيأخذ بمنهج الحتمية التاريخية كما تجلّى عند النقاد الفرنسيّين، وفي طليعتهم «تين»، وسيتكرر ذلك في (**حديث الأربعاء**)، و(**في الشعر الجاهلي**)، و(**مع المتنبي**)، وهي الكتب الأربعة الأساسية له في مجال البحث الأدبي، التي يمكن عَدُّها الوثيقة الأكثر أهمية، إلى جانب (**مستقبل الثقافة في مصر**)، في كشف أثر الموجّه الغربي في فكره. وتتباين درجة اهتمامه في كلّ مرة بين الاهتمام مرة بالبيئة أكثر من العرق، ومرة بالعصر أكثر من غيرهِ. ولكنّ حضور مكونات ذلك المنهج لديه أمر لا يمكن إخفاؤه، وإلى جانب ذلك، يظهر عمله، ابتداء من (**تجديد ذكرى أبي العلاء**)، المقترح الاستشراقي الذي نقصد به الاقتراب إلى موضوعاته في ضوء القراءة الاستشراقية لتلك الموضوعات. حصل ذلك كما يؤكّد هو في كتابه عن أبي العلاء، وحصل ثانية بتأثير من مرجليوث وغيره في كتابه عن (**الشعر الجاهلي**)، وحصل ذلك مرة ثالثة بتأثير من بلاشير في كتابه عن (**المتنبي**).

في مقدمة (**تجديد ذكرى أبي العلاء**) أفصح عن «منهجه»، وقرر أنّ من ينتدب نفسه لدراسة الأدب العربي وتاريخه «لا بدّ له من درس الآداب

الحديثة في أوربا، ودرس مناهج البحث عند الإفرنج، بله كتب الأساتذة الأوربيّين في لغاتهم المختلفة عمّا للعرب من آداب وفلسفة ومن حضارة ودين»[1]. واعترف بأنه كان غافلاً عن كثير ممّا ينبغي أن يتوافر عليه، إلى أن «سمعت دروس الأساتذة المستشرقين»، فـ «غيرتُ رأيي في الأدب ومذهبي في النقد التغيير كله»، واختار موضوعه عن أبي العلاء، لأسباب لا تبتعد كثيراً عن الصورة التي ركّبها له المستشرقون. ومن أهم الأسباب التي دفعته إلى الاهتمام بشاعر المعرّة «أنّ الإفرنج قد عنوا بالرجل عناية تامة، فترجموا لزومياته شعراً إلى الألمانية، وترجموا رسالة الغفران وغيرها من رسائله إلى الإنجليزية، وتخيّروا من اللزوميات والرسائل مختارات نقلوها إلى الفرنسيّة، وأكثروا من القول في فلسفته ونبوغه»[2].

وكانت النتيجة أنّه أخذ في هذا الكتاب منهجاً ومقترحاً، واستعان بهما في تركيب كتابه الذي وصفه هو بنفسه بأنّه كتاب فريد في بابه، لا مثيل له «وضعه صاحبه على قاعدة معروفة، وخطة مرسومة من القواعد والخطط التي يتخذها علماء أوربا أساساً لما يكتبون في تاريخ الآداب»[3]. العمل في ضوء المقترح الاستشراقي يُصار إلى الإلماح إليه حتى في اختياره دراسة ابن خلدون[4]، وسيطّرد لديه بعد ذلك.

كشفت مقدمة كتاب (**تجديد ذكرى أبي العلاء**) أنه لا يمكن لدارس عربي البحث في آداب العرب إلا من خلال وسيط غربي يجهّز الباحث العربي بالمنهج أولاً، وبمقترح الموضوع واختياره ثانياً، وبالقواعد والخطط الخاصة ببناء البحوث. وهو أمر كان طه حسين حريصاً على الأخذ به في كتابه

(1) حسين، طه، تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، القاهرة، 1982م، ص7.
(2) المصدر نفسه، ص10.
(3) المصدر نفسه، ص12.
(4) حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنّان، انظر: المؤلفات الكاملة 8: 10.

الأول، والإشارة إليه كمأثرة. وكان محمود أمين العالم دقيقاً في الإشارة إلى أنّه في كتابه الأول عن أبي العلاء كان «يقيّد كل شيء بنظام مطلق من الجبرية والحتمية»[1]؛ بمعنى أنّه ظهر «متبنياً منهج الحتم التاريخي والطبيعي عند تين»[2]، وبرهن محتوى الكتاب على أمانته في الاعتماد على مقولات ذلك المنهج إلى درجة أنّ اهتمامه كان منصباً على البحث عن تلك المقولات في موضوعه، دون أن يصرف اهتماماً مماثلاً لطبيعة الموضوع وخصوصياته وأبعادِهِ، الأمر الذي دفع أحد المتخصصين في خطاب طه حسين النقدي إلى القول إنّه في هذا الكتاب كرّس جهده لخدمة الشكل والمنهج، ورتّب كل ذلك خطاباً أنتج لغة ثنائية الأبعاد هي: النفي والإثبات التي توحي بمدى إدراكه ما يدعو له من كتابة جديدة ترفض المنهج القديم، رغم مغازلته، وتدعو إلى المنهج الجديد[3].

كان أمر التطبيق الشكلي لمقولات المنهج التاريخي، وأمر خطة الكتاب ونتائجه، مثار ملاحظة محمد مندور، الذي ذهب إلى أنه «كتاب طه حسين الشاب الذي كان لا يزال في حماسته الأولى لمناهج البحث وأقسام الفلسفة»، فجاء متن الكتاب عبارة عن «طائفة من التقاسيم المدرسية التي تقف عند الشكل دون أن تمس الصميم»، ولهذا، هو «أشبه ما يكون بقطعة من الأثاث، تامة التركيب، مُعدّة الأدراج، أتى المؤلف فملأها»[4]. ففي (**حديث الأربعاء**) أفصح بصورة كاملة عن تمسكه بمنهج الحتم التاريخي،

---

(1) العالم، محمود أمين، طه حسين مفكراً، كتاب: طه حسين كما يعرفه كتّاب عصره، دار الهلال، القاهرة، ص126.

(2) العالم، محمود أمين، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، انظر كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م، ص81.

(3) بوحسن، أحمد، الخطاب النقدي عند طه حسين، ص68.

(4) مندور، محمد، في الميزان الجديد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م، ص102-103.

وترد المقولات الخاصة به في تضاعيف الكتاب، فمقاصد الناقد في نقدِهِ للشعر، كما يقول مستخدماً صيغة المخاطب، هي أولاً «أن تصل إلى شخصية الشاعر فتفهمها وتحيط بدقائق نفسه ما استطعت»، وثانياً «أن تتخذ هذهِ الشخصية، وما يؤلفها من عواطف وميول وأهواء، وسيلةً إلى فهم العصر الذي عاش فيه هذا الشاعر، والبيئة التي خضع لها هذا الشاعر، والجنسيّة التي نجم منها هذا الشاعر. فأنت لا تقصد إلى فهم الشاعر لنفسه، وإنما إلى فهم الشاعر من حيث هو صورة من صور الجماعة التي يعيش فيها»[1].

بعد هذهِ التأكيدات التي قدّمها طه حسين، في ما يخص العلاقة بين الأدب والواقع، تتضح أهمية هذهِ الرؤية في كتاب (**في الشعر الجاهلي**)، الرؤية التي دفعت إلى تداول موضوع «الشك» باعتباره أحد المقترحات الاستشراقية القديمة. فغياب صورة العصر التي رغب فيها طه حسين، بسبب تعلقه المدرسي بمنهج الحتمية التاريخية، والإضافات التي لحقت به على يد لانسون، ودروس نالينو، جعلته يشكّ في نسب الشعر الجاهلي، وبتوجيه من التمسّك «العقائدي» بالمنهج، تثار أمام طه حسين جملة عقبات عملت، في نهاية المطاف، على تهديم مشروعه النقدي بمعناه العام. والحق هو الذي يثير تلك العقبات، لأنه لم يكيّف المنهج لغاياته من جهة، ولأنه مدّ الرؤية المنهجيّة خارج الحدود التي وُضعت لها. ولم يكن يحسب أنّ كلّ ذلك سيجعل فروضه تتعارض وتتضارب، ومن ثمّ تقوم هي نفسها بتهديد الغرض من الشك في الشعر الجاهلي.

ومن ذلك أنّه ساوى بين الشعر الجاهلي والقرآن من ناحية الماهيّة والوظيفة، فكلاهما خطاب انعكست فيه صورة العصر الذي يظهر فيه، دون أن يضع تمييزاً بين الخصائص المميزة لكلّ من «النص الشعري» و«النص

---

(1) حسين، طه، حديث الأربعاء، دار المعارف، القاهرة، 2: 51-52.

الديني». ثمّ قادته قراءته التي تترتب في ضوء منهج الحتمية التاريخية إلى التفريق بينهما، استناداً إلى أنّ صورة العصر الجاهلي غابت عن النص الشعري وحضرت في النص الديني، وهنا، وبدلاً من أن يمضي في استنطاق النصيّن استجابة للمقدمة التي صدر عنها، لجأ إلى الظروف التي أحاطت بنشأة كلّ من النصين المذكورين؛ فبما أنّ رواية القرآن صحيحة طبقاً لشروط الرواية والتدوين المبكّر، فإنّ أمانته خارج مجال الشك، وبما أنّ رواية الشعر محاطة بالشكوك من كل جانب فهو مشكوك فيه.

أقحم طه حسين أداة البحث التاريخي الخارجي في معالجة تصورات ومواقف وتمثيلات وجدت لها تجليات في الخطابين الشعري والديني، ولم يستعن بالقراءة الاستنطاقية التي يمكن بها استخلاص الملامح العامة للعصر التي يبحث عنها. ولأنّه عثر في القرآن على الصورة التي يريدها؛ تخلّى، دون أن يعلن، عن فرضيته الأولى، وأَلحَقَ القرآن هذهِ المرة بالتاريخ، وعَدَّه نصاً تاريخياً «يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخّصاً للعصر الذي تُلي فيه».

عمّقت هذهِ الفرضية الجديدة الخطأ الأول بدل أن تقدّم البراهين على صواب الفكرة المطروحة، فقد نقضت، من جهة، الفرضية القائلة بالمساواة من ناحية الماهية والوظيفة بين النصيّن الشعري والديني، وأقامت، من جهة ثانية، اتصالاً بينهما، باعتبار صحة ما ينطويان عليه، وأخضعت، من جهة ثالثة، النص الديني (الذي يَفترض تعالياً وتجريداً) للمنظور التاريخي. وليس المهم أنّ طه حسين طعن في المماثلة بين الديني والتاريخي حينما أعلن شكّه في قضيّة إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة، وإنّما المهم أنّه دمج ثلاث دوائر تعبيرية هي: الأدبي والديني والتاريخي، دون أن يأخذ في الاعتبار الخصائص النوعية والبنائية والأسلوبية لها. ويعارض هذا الدمج كلاً من الشروط الداخليّة المكوّنة للأدب والدين والتاريخ، ويتجاوز الاستقرار النسبي لخصائصها ووظائفها.

أدّى كل ذلك إلى إثارة غضب ناقد الأدب لأنه وجد مادة موضوعه (وهي النص الأدبي) تبعد عن مضمارها التعبيري والوظيفي، وسخط رجل الدين لأنّه نزّل نصاً موحى منزلة النصوص التاريخيّة، وإزراء المؤرخ لأنّه وجد أنّ مظاهر تعبيرية-تمثيلية شفافة اقتحمت ميدانه شبه الموضوعي. وعلى هذا، قادت الرغبة في إثبات خطأ واحد إلى الوقوع في سلسلة من الأخطاء. وهذا الخطأ المراد إثباته (عدم صحة الشعر الجاهلي بسبب عدم تجاوبه مع القراءة الباحثة عن صورة العصر في مرآة الأدب) كان هو الآخر مثار خلاف؛ لأنه حكم على المادة الأدبية طبقاً لمعيار مستعار من خارجها، إنه معيار «حضور الواقع»، وبما أنّ هذا «الحضور» افترضه المنهج الذي أخذ به طه حسين، فإنّ البرهنة عليه أصبحت هاجساً لاحقه، فأفضى إلى إلغاء بعض الشعراء من الوجود التاريخي.

لم يلتفت طه حسين إلى قراءات أخرى بديلة تفتح لهُ الآفاق أمام احتمالات جديدة، منها في الأقل، اعتبار الأدب أحد المظاهر التمثيلية التي تنهض بمهمّة تمثيل الأنساق الثقافية والاجتماعية خطابياً، بدلاً من أن تعكسها بتفصيلاتها، كما غابت عنه البديهيّة القائلة باختلاف العالمين النصيّ والواقعي، طبقاً لاختلاف مكوناتهما. وفي هذا كان يصدر عن وعي قديم جداً أشاعه القدماء من الأدباء والفلاسفة، ومؤداه تطابق ما في الأعيان مع ما في الأذهان، ونتيجة لمبدأ «المقايسة» إنّ التطابق أيضاً قائم بين الواقع التاريخي والواقع النصي، وإذا حصل اختلاف ما ينبغي تخطئة ما في النص (=الواقع الذهني)؛ لأنّ ما في الواقع (=الواقع العياني) لا يمكن له الخطأ، باعتباره أصلاً ثابتاً تنعكس صورته في مرآة النص.

قام طه حسين، بتوجيه من الفهم الأولي للمنهج الذي أخذ به، بإقصاء النص واستبعادهِ، لأنه فارق مرجعيته التاريخية، تلك المفارقة الطبيعيّة التي تقوم بها نصوص الأدب، فهي تنشأ في حاضنة ثقافية معينة، ولكنها بسبب كونها تشكيلاً لغوياً رمزياً دالاً له أنساقه البنائية والدلالية والأسلوبية

الخاصة، لا يمكن عَدُّها ملحقاً انعكاسياً، ولا يمكن أن تقطع صلتها بمرجعيتها، وتفارقها، فتكوّن عالماً موازياً لها، فيظهر عالمان يتبادلان الاستشفافات، ولكنّهما لا يتماهيان مع بعضهما، ولذلك يتحرّر النص من قيود المرجعية، التي كان الفكر القديم يقول بحضورها معياراً لصحة الأدب وقيمته.

احتذى حذو القدماء في فهمهم للأدب، وبناء على ذلك الفهم، الذي زعم أنّه جديد، ظهرت قضية الشك، ليس كسبب منهجي إجرائي يستعين به الباحث لكشف أبعاد موضوعهِ، وإنما كنتيجة أظهرتها سياقات فهم معين لماهية الأدب؛ سياقات تختزل الأدب إلى آلة غايتها توثيق الواقع. وقد عبّر طه حسين عن هذهِ العلاقة المقلوبة بوضوح «إني شككتُ في قيمة الشعر الجاهلي وألححتُ في الشك، أو قل ألحّ عليَّ الشك، فأخذتُ أبحث وأفكّر وأقرأ وأتدبر، حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إلا يكن يقيناً فهو أقرب من اليقين. ذلك أنّ الكثرة المطلقة مما نسميّه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنّما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثّل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر ممّا تمثّل حياة الجاهليين، وأكاد أشك في أنّ ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثّل شيئاً، ولا يدلّ على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبيّة الصحيحة لهذا العصر الجاهلي»[1].

ظهر مصطلح «الشك» في كتاب (**في الشعر الجاهلي**) بوصفه الأداة السحرية التي سوف تجلي «الحقيقة» بصورتها الكاملة، ولطالما تردّد هذا المصطلح، حيث أصبح تكراره مثيراً للانتباه، وكأنّ حضوره في سياق الكتاب نوع من التعويض عمّا يُراد أن يُشك فيه. فالهدف المعلن هو «أن نضع علم المتقدّمين كلّه موضع البحث»، والأصح موضع «الشك»، ويقترن

(1) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ص7.

«الشك» بـ «أنصار الجديد»، فهؤلاء هم أصحاب «الشك الذي يبعث على القلق والاضطراب»، وهم الذين «خلق لهم الله عقولاً تجد في الشكّ لذة، وفي القلق والاضطراب رضاً»؛ لأنّهم «يشكّون فيما كان الناس يرونه يقيناً»، وهم الذين «ينتهون إلى الشكّ في أشياء لم يكن يُباح فيها الشك».

يؤدّي تكرار الإشارة إلى الشكّ إلى تأسيس سياق فكريّ قوامه «الشك» الذي يهدف إلى استدراج «الحق»، وإبطال فاعليّة سياق آخر قوامه «الإيمان بالقديم»، الذي يريد الإبقاء على «الباطل». وتشتبك السياقات المتضادّة، حيث يُصار التركيز فيها على الإعلاء من شأن الشك في كلّ شيء على حساب الإيمان بكلّ شيء، ولأنّ فرضيّة طه حسين، التي تستمدّ شرعيّتها من المنطق القديم القائم على أنّ التسليم بصحّة مقدمة يلزم التصديق بالنتائج المترتبة عليها، تقول إنّ الشك هو الطريق الموصل إلى «اليقين»، فإنّ المتلقي يجد نفسه ينساق شيئاً فشيئاً إلى نوع من التواطؤ مع سياق الشكّ، فهو سياق جذّاب، يطهّره من المفاهيم الجامدة الموروثة، وهنا يدخل المصدر الديكارتي الذي سينهض بالمهمّة «أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أوّل هذا العصر». وبما أنّ هذا المنهج هو «أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً»، فإنه يلحّ في الأخذ به «لنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء»، وذلك لأنّه ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب «إنّما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً»، والأخذ به «ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم؛ بل هو حتم على الذين يقرؤون أيضاً».

ولا يقتصر الأمر على نوع من الممارسة المنهجية التي يدعو إليها طه حسين، إنما يتجاوز الأمر إلى دعوة «إيديولوجية» صريحة يكون مبدأ «المقايسة» حاضراً فيها «سواء رضينا أم كرهنا، فلا بُدَّ أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر به أهل الغرب، ولا بُدّ من أن نصطنعه في

نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم؛ ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغيّر وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية، وهي كلّما مضى عليها الزمن جدّت في التغيّر وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب»[1]. وحجّته على ذلك هي «انتشار العلم الغربي في مصر، وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربي»، فكلّ ذلك «سيقضي غداً أو بعد غدٍ بأن يصبح عقلنا غربياً، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج (ديكارت) كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم، وآداب اليونان والرومان»[2].

ثمّ انتهى طه حسين في نوع من التأكيد الجازم إلى أنّ «المستقبل لمنهج ديكارت لا لمناهج القدماء»[3]. وسوف تعبّر هذهِ الدعوة بوضوح عن نفسها في (**مستقبل الثقافة في مصر**) حيث لا يُصار أبداً إلى التفريق بين الممارسة المنهجيّة لفيلسوف أو ناقد أو تيار فكري وبين «الغرب» المحمّل بإيديولوجيا لها مرجعيّاتها وشروطها التاريخيّة وتصوّراتها الخاصة. واختزال «الغرب» إلى خيار ثقافي وعلمي أمر يتنافى مع واقع الغرب نفسه. وعلى هذا، بدأ طه حسين من «بذرة الشك»، ومرّ بـ ديكارت بوصفه الممثل الأكبر لهذا الاتجاه، فوصل إلى نوع من الدعوة إلى «التغريب».

ينبغي الآن أن يتّجه اهتمامنا إلى مدى فاعليّة «منهج الشك الديكارتي» كما عرضه طه حسين. فما يلاحظ أنّه لم يأخذ في الاعتبار قرابة ثلاثة قرونٍ من تاريخ الغرب الفكري بعد ديكارت، قام فيها هذا الفكر بتجاوز الديكارتية، حيث انحسرت على أنّها مرحلة أولى من مراحل تاريخ ذلك الفكر. والحال هذه، بدأت فلسفة ديكارت تتراجع منذ وقت مبكر في نهاية

(1) المصدر نفسه، ص45.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) المصدر نفسه، ص46.

القرن السابع عشر، وقامت ثورة العلوم (التي دفعت بها الفلسفة التجريبيّة) في القرن الثامن عشر بإقصاء الأسئلة الأساسية للفلسفة الديكارتية، وخرجت العقلانيات الحديثة، مثل الكانتيّة والهيغلية لتختزل الديكارتية إلى موروث فاقد للديمومة وقوة الفعل، وكلّ هذا أغفله طه حسين، وأعلن عن «اكتشاف» الديكارتية بأسلوب احتفائي لا يخلو من الدهشة الأولى التي ترافق كلّ ملامسة ابتدائية لفكرة أو مفهوم.

يضاف إلى كلّ ذلك أنّ ما ظهر عند طه حسين من أفكار ديكارت إنما هي أصداء غامضة[1] وشاحبة مجتزأة من سياق الديكارتية، لكنّ الأمر الأكثر أهمية أنه خرج بالمنهج الديكارتي من ميدان إلى ميدان آخر لا يصلح له في صورته الأصلية، وعلى هذا يتعذّر الحديث عن تأثر حقيقي بديكارت إلا بكثير من التحديد والتقييد؛ فشكّ ديكارت شكٌّ منهجي، فيما شكّ طه حسين تاريخي؛ لأنّه لا يستهدف البحث عن ماهيات ثابتة لا تاريخيّة، مثل الماهيات الرياضية أو الحقائق الميتافيزيقية، كما هو الحال عند ديكارت؛ بل يستهدف من وراء شكّه الكشف عن دور الزمان في بناء اللغة وهدمها، والكشف عن دور الزمان في صحة الرواية الأدبية وكذبها، والبرهنة على أنّ المصلحة والعصبيّة والصراع بين الأمم المختلفة داخل الدولة العربية في عصرها الأول أدّت دوراً كبيراً في تشويه الرواية.

وبما أنّ كلّ هذهِ الموضوعات عناصر تاريخيّة، فإنّ شكّه خُصص لغاية تاريخية، فيما يندرج شكّ ديكارت في إطار الشك الوجودي الذي يتخذ الرياضيات منهجاً والميتافيزيقا موضوعاً[2]. واقتصرت الإشارات على ديكارت دون أن يُصار إلى إدخال منهجه فعلاً في سياق البحث؛ ذلك أنّ

(1) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، ص251.

(2) سلامة، يوسف سليم، ديكارت وطه حسين، انظر الكتاب الدوري: قضايا وشهادات الخاص بطه حسين، مصدر سابق، ص95.

المنهجيّة الديكارتية القائمة على أسس لاهوتية غايتها إثبات موضوعات اللاهوت الأساسية: النفس، والله، والعالم، كانت تنطلق من مبدأ الشك الوجودي بهدف إثباته. فعند ديكارت كلّ شيء يمكن الشكّ فيه، إلا الذات المفكّرة التي تمارس الشكّ الآن، وعملية إثباتها تؤدي إلى إثبات الله والعالم؛ «رأيت من يريد أن يشك في كلّ شيء لا يستطيع من ذلك أن يشك في وجوده حين يشك، وإنّما سبيله في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته، ولو كان يشك في كل ما سواه ليس هو ما نقول عنه إنه بدننا؛ بل ما نسميه روحنا أو فكرنا. بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنّه المبدأ الأول، ومن هذا المبدأ استنبطت بكلّ وضوح المبادئ التالية: أعني وجود إله صانع ما هو موجود في هذا العالم، ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة، فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصوّرها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً. تلك هي المبادئ التي استعملتها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية. ومن هذهِ المبادئ استنبطتُ استنباطاً واضحاً كلّ الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية، أعني وجود أجسام ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً، وذات أشكال مختلفة ومتحركة على أنحاء مختلفة»[1].

هذا هو مضمون الشكّ عند ديكارت، وقد عبّر عنه منهجيّاً بقوله: «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية والبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها، وجب علينا أن نتخلّص من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل، ذلك ريثما تنكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها، وينبغي أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصوّرات، وأن لا نصدّق إلا التصورات التي ندركها في وضوح وتميّز،

(1) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979م، ص38-39.

وبهذهِ الطريقة نعرف أولاً أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هي التفكير، ونعرف في الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه، وبعد أن ننظر في صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعاً نظراً إلى أنّه هو علّتها»[1].

يريد ديكارت إثبات الذات والله والعالم بطريقة مخالفة لما أشاعه اللاهوت الكنسي الذي يفترض التسليم المسبق بها، يريد البرهنة عقلياً على وجود كلّ ذلك، فشكه يتجه إلى الموروث الكنسي حول تلك الموضوعات، وفلسفته قائمة لتحقيق تلك الغاية. أمّا طه حسين فينتزع هذا الشكّ من سياقه الفلسفي، ويدخله في سياق آخر، ويعبّر عن الأسلوب الذي أشار إليه ديكارت بصدد الشك الوجودي، بطريقته هو؛ «لنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برّأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل، وخلصنا من كل هذهِ الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسميّة الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً». ثم يمضي مبيّناً ما يعوقُ البحث في هذا الموضوع: «نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكلّ مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكلّ ما يتصل به، وأن ننسى ما يُضاد هذه القومية، ويضاد هذا الدين. يجب ألّا نتقيّد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح، ذلك أنّا إذا لم ننسَ قوميتنا وديننا وما يتصل بهما، فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغفل عقولنا بما يلائم هذهِ القومية وهذا الدين»[2].

يخفي التماثل الظاهر بين النصّين اللذين أوردناهما لديكارت وطه حسين وراءَه اختلافاً كبيراً بين الشك عند الأول والشك عند الثاني، فإذا كان

(1) المصدر نفسه، ص106.

(2) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، ص12.

ديكارت يريد إثبات النفس والله والعالم من خلال شكّه، فماذا كان يريد طه حسين أن يثبت؟ إنه لا يريد أن يثبت شيئاً، إنما يريد أن يدعم فرضيّة منهج الحتمية التاريخية التي أخذ بها. وعلى هذا، تعرّض الشك الديكارتي في وعي طه حسين للاختزال والانتقاء، وفُهم في غير ما وُضع له، واستُخدم شعاراً، ولم يمارس فعلاً مباشراً؛ لأنّ فعله ظهر وسط المنظومة الفلسفية التي احتضنته، وتلك المنظومة وموضوعها الميتافيزيقي كانا غائبين عن عمل طه حسين في موضوع الشعر الجاهلي.

وإذا كان الأمر كذلك، فما صلة إثارة الشك في هذا الموضوع، وما علاقته بجملة الدراسات الخاصة بالشعر الجاهلي؟ «شكّ طه حسين» متصل في جوهره بشكّ المستشرقين في ذلك الشعر، أكثر ممّا هو متصل بشك ديكارت الفلسفي؛ فقد كان أمر صحة الشعر الجاهلي موضوع خلاف بين المستشرقين منذ مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ إذ كتب فيه نولدكه عام (1861م)، وألفرت عام (1872م)، وتوالت البحوث والدراسات الكثيرة في هذا الموضوع[1]، وتُوِّج بدراسة مارجليوث (**أصول الشعر العربي**)، التي ظهرت في عام (1925م)، وكان مارجليوث بدأ ينشر شكوكه حول صحة الشعر الجاهلي منذ عام (1907م)، وأصبحت آراؤه مثار نقاش بين المستشرقين، فقد ردّ عليه لايل في مقدمته لـ (**المفضليات**) عام (1918م)، وبلورها بصورة أولية ونشرت، قبل زمن من الصياغة النهائية التي تضمنت معظم الحجج التي توسّع بها طه حسين فيما بعد، وشكّلت استنتاجات مارجليوث اللبّ الأساسي الذي ورد في متن كتاب طه حسين، بعد أن دُمجت مع مرويات ابن سلام الجمحي[2].

---

(1) للاطلاع على التفاصيل، انظر: بدوي، عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1986م.

(2) مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة يحيى الجبوري، بنغازي، جامعة قاريونس، 1994م، المقدمة ص30- 41.

5- الامتثال للمؤثر الغربي:

انتظم كثيرٌ من جهود طه حسين الفكرية والنقدية ضمن إطار الموجّه الثقافي الغربي الذي تدخّل في ترتيب آرائه؛ لأنه امتثل لسياقاته العامة، دون أن يقف منه موقفاً نقدياً حوارياً. وأفضت اقتباساته الكثيرة التي حاول أن يكيّفها لتوافق موضوعاته الأدبية أو الفكرية العربية، إلى وظيفة مضادة لما ينبغي أن تقوم به، فبدل أن تتمثّل طبيعة الموضوعات المدروسة، وتتمكن من أن تندمج في سياقاتها، لتقديم تحليل كفء وفاعل بوصفها مكونات ضمنيّة فيها، قامت، على العكس، بتمزيق الموضوعات، لتوافق الإجراءات العامة، والأهداف الأساسيّة التي فرضتها سياقات ثقافية مختلفة، فجاءت تلك الجهود، وهي تحمل في طياتها نوعاً من «الانتقائية التوفيقيّة»، التي شحب فيها الوعي النقدي، وارتفعت درجة الانتقاء المرسل، فهذه توفيقية تطمح إلى مصالحة الأضداد، دون أن يكون لها الوقت الكافي للبحث عن التجانس، أو الإلحاح على منظور متلاحم، أو إدراك المسافة المراوغة التي تفصل بين التوفيق والتلفيق، فقد تعامل طه حسين مع أدب الغرب ونقده باعتبارهما وجهين آخرين للتعامل مع الأدب العربي ونقده، فجرّب كل منهج ممكن في التعامل مع الأدب العربي القديم أو الحديث، وحاول الإفادة من كلّ تصوّر نظري، أو إجراء تطبيقي يُعينه على تأصيل الدراسة الأدبية، فتنقّل بين المناهج والنظريات، وبين التصورات والإجراءات، كما ينتقل المسافر بين العربات والمحطات، في رحلة شاقة طويلة لا يعنيه من الانتقال والتغيير سوى بلوغ محطة الوصول، وهي، بحسب جابر عصفور، تحقيق التنوير وتأسيس النهضة الأدبية والنقدية[1].

ومن الطبيعي أن يقع الاضطراب في رؤية تنتزع ما ترغب فيه، وتطبّقه هنا أو هناك، وتدخل مبدأ «المقايسة» معياراً في معالجة الظواهر الفكرية أو

(1) عصفور، جابر، المرايا المتجاورة، ص10-11.

الأدبية؛ لأنّ «القراءة الخاصة» لموضوعات محددة تنصاع لشروط «قراءة عامة» أنتجها سياق ثقافي مغاير، فتنقسم الممارسة النقدية على ذاتها من ناحية الرؤية والمنهج. ومن أجل تخطّي ذلك الازدواج، يُصار إلى تقديم حلول جاهزة تطبّق (ببراعة أحياناً) على موضوعاتها، باعتبارها حلولاً ناجحة، حيث يبدو ضمور الموضوع واضحاً أمام حضور الحلّ البرّاق المُحتفى به.

وفي ذلك كان طه حسين مشدوداً إلى نموذج عقلي-فكري رسّخته الثقافة الغربية حول موضوعات خاصة بها، وجهد هو في استجلابه. ولا ضيرَ في ذلك، إذا كان الهدف أن تتشارك أسئلة الثقافات المختلفة، وتتمّ الإفادة من أسئلة الآخرين وتوصلاتهم، لكنّ الضرر يقع حينما يتم اللجوء إلى تطبيق حلولٍ جهّزها الآخرون لتوافق حالات خاصة على حالاتٍ لا تحتوي على الشروط نفسها. وانجذابُه إلى نموذجٍ يراه قاراً إنّما هو تجريد ذلك النموذج من سياقاته، واعتباره نموذجاً كونيّاً متفرداً تتجاوز فاعليته شروط الزمان والمكان.

قدم طه حسين أكثر من دليل على ذلك الأمر؛ فمفهومه للتاريخ المطّرد منذ الإغريق، والإيمان بما يُصطلح عليه بـ «المعجزة الإغريقية»، والآخذ بتبعيّة العقل الشرقي «القريب» إلى العقل الغربي، حيناً، والقول حيناً آخر باختلاف بين الاثنين بسبب اختلاف الطبائع، وهو تصور أشاعته المركزية الغربية التي تتناقض نتائجها في هذهِ القضيّة، والتعلق بمفهوم مرآوية الأدب، ومجاراة المستشرقين في شكوكهم التاريخية حول صحة الشعر الجاهلي، وغير ذلك كثير من الأدلة التي تؤكد أنّ الموجّه الغربي لديه تحوّل إلى مؤثر كوني مجرّد، يتجه الاهتمام إلى تطبيقه أكثر مما يتجه الاهتمام إلى أمر الموضوع واشتراطاته الخاصة. ووسط كل هذا ظهر مبدأ «المقايسة» ليمارس أفعالاً ثنائية: تثبت وتُبطل، تؤكد وتنفي، تستحوذ وتقصي. في الطرف الأول من تلك الثنائية يُصار إلى الإعلاء من شأن كلّ الإشارات والرموز

والإيحاءات الخاصة بالتثبيت والتأكيد، إذا كان الهدف من «المقايسة» إثبات شيء، وعلى النقيض يُصار إلى إبطال كل الإشارات والرموز والإيحاءات التي تعارض ذلك ونفيها وإقصائها، وتنعكس الحالة، إذا كان الهدف من «المقايسة» نفي شيء وإبطاله.

لم يتمكن الوعي النقدي عند طه حسين من الالتفات إلى نقد المرجعية التي صدر عنها، فالثقافة الغربية متعالية على النقد، فكان الأخذ بمقولاتها وحلولها وتصوراتها. ومع أنّ «إشكالية» الغرب، بوصفه غرباً «كونياً» يمثّل المركز الفاعل في العالم، والمعيار السليم في الثقافة والسلوك وكلّ المظاهر السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية، لم تكن مُثارة لدى طه حسين بصورة نقدية، كما تُثار الآن، فإنّ عمله الثقافي، في التحليل الأخير، اندرج في إطار التبشير بثقافة الغرب دون التدقيق في ما سيؤدي إليه ذلك، فينطبق عليه وصف شكري فيصل وهو أنه «ليس الباحث الخطير فحسب، ولكنّه داعية خطير للذي يذهب إليه، أو يأخذ به... إنّ كثرة أبحاثه ودراساته هي أبحاث ودراسات من نحو، لكنها دعوات من نحو آخر... لقد كان البيان عنده... طريقاً للدعوة أو للفكرة، لا تحقيقاً لمتعة فنيّة أو نشوة نفسيّة»، وهو في كلّ عمله «داعية من نوع خاص... يدعو إلى هذهِ الحضارة الجديدة»[1].

هذهِ «الحضارة الجديدة»، التي يدعو إليها طه حسين، هي، كما يقول محمد مندور: «الثقافة الأوربية»، التي كان «يحاول في إيمان أن يدخلها في مجرى تفكيرنا»[2]. وبما أنّ أهل تلك الحضارة أقوياء ومتقدمون، فالدعوة لها بُعد آخر، وهو الأخذ بتلك الحضارة والاندراج فيها، وتجريد الغرب من بُعده الواقعي، والارتفاع به إلى مصاف النموذج المجرد الذي يجب أن يقتدى. والدفع باتجاه تقليده ومحاكاته هو نوع من «التغريب» الذي يقوم على

---

(1) حسين، طه، تقليد وتجديد، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م، انظر مقدمة شكري فيصل ص14.

(2) مندور، محمد، في الميزان الجديد، ص104.

اعتبار مدّ المؤثر الغربي إلى كلّ مجالات الحياة، باعتبارهِ مؤثراً إنسانياً خالداً. ولطالما أكثر طه حسين من ترديد كلمة «خالد» في خطابه، حيثما ترد الإشارة إلى العقل اليوناني أو الثقافة الغربية.

كان طه حسين الباحث والناقد، وبصفته الريادية، من أوائل الذين دشّنوا للإشكالية الفكرية-المنهجيّة، التي سوف تتعاظم مع مرور الزمن، وهي إخضاع الذات، بجوانبها المتعددة، ومظاهرها المختلفة، لمعيار غربي، والنظر إليها بمنظور «الآخر»، والبحث فيها تكوّناً وماهيّةً من خلال رؤية غربية وبوسائل غربية، فـ«التجديد» و«التحديث» لا تقوم لهما قائمة، إلّا باحتذاء الآخر رؤية ومنهجاً، والأخذ بالأسباب التي أخذ بها، دون التحسّب للملابسات الناتجة عن ذلك، والتعارضات الناشئة بسبب الاختلافات النسبيّة في الشروط التاريخية بين الثقافة الغربية والثقافة العربية.



الفصل الثاني

النقد العربي الحديث وفاعليّة المرجع الغربي

1- الرؤية والمنهج: تنازع مزمن:

يمكن فهم الممارسة النقدية بوصفها حواراً مع النصوص الأدبيّة، ويأخذ مصطلح «الحوار» دلالته من كونه نقطة تلتقي فيها مقاصد الناقد بالمقاصد المضمرة للنصوص ضمن سياق ثقافي معيّن، بما يفضي إلى ضرب من التفاعل يُصطلح عليه في الأدبيّات النقدية بـ «القراءة». ونقصد بها: استراتيجيّة تعويم المقاصد المضمرة في النصوص الأدبيّة، استناداً إلى حيثيات منهجيّة منظمة يتوافر عليها الناقد، وهو يقارب العالم المتخيّل لتلك النصوص.

وسواء أكانت هذهِ «القراءة» أسلوبية أم بنائية أم دلالية، فهي «لبّ» الممارسة النقدية بمفهومها الحديث، ولها اتجاهات: منها ما يقتصر على النصوص محاولاً استكناه خصائصها الأدبيّة، ومنها ما يستنطقها بهدف استخلاص قيم ثقافية واجتماعية، ومنها ما ينطلق من مرجعياتها بغاية التفسير والتأويل، ومنها، أخيراً، ما يربط بين المكونات النصيّة والمرجعيات الخارجية التي تحتضنها في محاولة لردّ الإيحاءات النصيّة إلى نظم ثقافية.

وقد اندرجت هذهِ الاتجاهات في مقتربين كبيرين: أولهما (المقترب الخارجي/ External Approach)، وهو يُعنى بتحليل المرجعيات التي تغذّي

النصوص بعناصرها، ساعياً إلى كشف الأثر الذي تتركه تلك المرجعيات في النصوص. وينضوي في إطار هذا المقترب عدد من المناهج مثل المنهج التاريخي والاجتماعي والنفسي. وثانيهما (المقترب الداخلي/ Internal Approach)، وينصرف اهتمامه إلى استكشاف المزايا الأدبية للنصوص، وبيان نظمها الداخلية، ودلالاتها النصيّة. ويدخل ضمن هذا المقترب عدد من المناهج، مثل: المنهج الشكلي والبنيوي. ولم يعدم تاريخ النقد الأدبي محاولة الإفادة من كشوفات هذين المقتربين، والتوفيق بينهما، ومقاربة النصوص الأدبية في ضوء ذلك، وهو ما تجلّى في «نظرية القراءة والتلقي» و«منهج التفكيك».

عُرِفت هذهِ الاتجاهات على نطاق واسع، وشاعت في النقد العربي منذ مطلع القرن العشرين، ولاسيما المقترب الخارجي الذي مثلته نخبة من النقاد العرب في النصف الأول من القرن العشرين مثل طه حسين والعقاد والمازني ومحمد مندور، فيما استأثر الاهتمام بالمقترب الداخلي في فترة متأخرة، ابتدأت تقريباً منذ أوائل الثمانينيات من القرن العشرين، وازدهر على يد مجموعة من النقاد الذين اتّجه اهتمامهم مباشرة إلى النصوص الشعرية والسردية محاولين استنباط خصائصها «الشعرية» و«السردية»، وذلك لحصر الخصائص الأدبية، وبيان أنساقها وتراكيبها ونظمها الدلالية. وكلّ ذلك بغية استخلاص أدبيّة تلك النصوص، وبيان الثوابت والمتغيّرات فيها.

تقوم أيّة «قراءة نقدية» بوصفها فعالية منشطة للنصوص الأدبية على ركيزتين أساسيتين: هما «الرؤية» التي يصدر عنها الناقد، و«المنهج» الذي يتبعه لتحقيق الأهداف التي يتوخّاها من قراءته، فـ «الرؤية» هي: خلاصة الفهم الشامل للفعالية الإبداعية. أمّا «المنهج» فسلسلة العمليات المنظمة التي يهتدي بها الناقد وهو يباشر وصف النصوص الأدبية وتنشيطها واستنطاقها. شرط أن يكون «المنهج» مستخلصاً من آفاق تلك «الرؤية». ويبدو أنّ قراءة لا تأخذ في الاعتبار هاتين الركيزتين، بدرجة أو بأخرى، تصبح فاقدة لشرطها

النقدي؛ لأنها لم تتوافر على الثوابت الأساسية التي تقتضيها الممارسة النقدية الواعية.

أثارت قضية «الرؤية والمنهج» اهتمام نقّاد الأدب ودارسيه، ويمكن، بصورة عامة، تأكيد أنّ الجانب الخصب في الممارسة النقدية تجلَّى بأفضل صورهِ، حينما حصل اقتران بين هاتين الركيزتين. وفي غياب أيّ منهما يصبح النقد نوعاً من التضليل والخداع والانطباعات الساذجة، وكلّ هذا تنكّب عن جوهر وظيفة النقد. غياب الوعي بأهمية النقد متأتٍّ من عدم إدراك أهمية الرؤية والمنهج داخل قارة النقد الأدبي؛ ذلك أنّ النقد نشاط فعّال يصل بين النص والمتلقي، فكما أنّ النص بحاجة إلى متلقٍّ غزير الإحساس، وقادر على تفجير مضمراته ودلالاته الخفيّة، فإنّ المتلقّي بحاجة إلى نص يدفعه لتحويل رؤيته إلى ممارسة نقدية قادرة على استكشاف تضاريس النصوص الأدبية.

2- حضور الموجهات الخارجيّة:

يتعذّر حصر الآثار التي تركتها «الثقافة الغربية» في الحقل النقدي العربي الحديث؛ كون هذا الميدان واسعاً من ناحية، وكون «الموارد المنهجيّة» متعددة المظاهر، كثيرة الأشكال من ناحية أخرى. ويكاد يذهب بنا القول إلى تأكيد أن الثقافة العربية الحديثة لم تعرف منهجاً نقدياً اكتسب شرعيّته «المنهجيّة» إلا وكان قد تأثّر، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بالموجّهات والإجراءات التي اتّصفت بها «الثقافة الغربية» في حقل البحث الأدبي ونقده.

ولم يقف الأمر عند حدود استثمار الإجراءات المنهجيّة في هذا الموضوع، إنما تعدّاه إلى التطبيق الآلي لكثير من «الرؤى» و«الطرائق» التي أنتجتها الثقافة الغربية في ظرف معرفي وتاريخي مغاير، ما جعل أمر تطبيقها لا معنى له، إلا في كونه ممارسة تفتقر، في كثير من الأحيان، إلى الوعي العميق بأهمية وضع أسس متينة لهذا الضرب من النشاط الفكري والمعرفي. وكان محمد برّادة بحث في أحد مظاهر هذا الأمر، وخلص إلى القول: إنّ

معظم نقادنا، منذ حسين المرصفي، قد اتجهوا صوب المستودع الأدبي الأوربي (=الغربي) بحثاً عن أدوات التحليل والتفسير، حتى عندما حاولوا إعادة تقويم روائع التراث العربي. وهذا ما ترك في نفوسنا عند قراءة العقاد والمازني وطه حسين وهيكل... الانطباع بأنّهم يجهدون في إبراز قيمة التراث عن طريق إظهار إمكانية تطبيق المناهج الغربية على جوانبه المهمة، حتى لا يكون مختلفاً في شيء عن التراثات الأدبية للأمم «المتقدمة»[1]. فكان الرواد، ومن تبعهم، يعيدون إنتاج الموروث الثقافي «استناداً إلى مقاييس مقتبسة من الثقافة الغربية». ولذا كانوا، باتجاهاتهم المختلفة، «يستوحون المناهج والمُثل الغربية»[2].

لم يكن ثمّة «تمثّل» خلّاق لمعطيات الفكر الإنساني و«استثمار» خاص لكشوفاته في حقول المعرفة النقدية، إنما الأمر كان، في طابعه العام، تطبيقاً غير كفء لجهاز المفاهيم والإجراءات المنهجيّة الغربية على موضوع هو الأدب العربي. فقد بدأ الناقد العربي «منشغلاً بما في معامل ومستودعات مناهج النقد الأدبي للآخر... فهو يستورد من الآخر ما هو جاهز، استيراداً شرعياً أو تهريباً، يحاول التوليف مع ما يمكن تلمسه مع مقتضيات الواقع الفكري والنقدي والأدبي، تتصاغر ذاته أمام الآخر الكلي الجاذبية والتفوق»[3]. وقد خلص محمود أمين العالم إلى قول يطابق ما ورد تقريره، حول الوضع المنهجي للنقد العربي الحديث، بقوله «إنّ التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدي هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية».

---

(1) برّادة، محمد، محمد مندور وتنظير النقد العربي، دار الآداب، بيروت، 1985م، ص5.

(2) المرجع نفسه، 36-37.

(3) سليمان، نبيل، علامات في توظيف المناهج الحديثة في النقد العربي الحديث، ضمن كتاب: دراسات في النقد الحديث، منشورات مهرجان قابس الدولي، تونس، 1987م، ص48.

وقد مهد لذلك بتأكيد «أنّ مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر -عامة- هي أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذهِ التيارات من مفاهيم إبستمولوجية وإيديولوجيات»[1].

يبدو هذا المدخل إلى موضوع الإشكالية المنهجيّة في النقد العربي الحديث، وكأنّه ضرب من مصادرة الجهود النقدية، بيد أنّه تدشين لنوع من مقاربة «النصوص النقدية» ذاتها، واستنطاقها منهجياً، بعيداً عن «التعسف» و«التقويل»، بهدف كشف الرؤى الموجّهة لها، والإجراءات المحدِّدة لطبيعة اشتغالها، وما ذلك إلا لإقامة «حوار» مع الآخر، وليس «امتثالاً» له؛ فالوعي بالمنجز الفكري للمراكز الحضارية الأخرى يقتضي ضروباً متنوعة من «الحوار» و«المساءلة» و«الاستثمار»، وليس «الاستلاب» و«السلخ». وعلى الرغم من ذلك، ثمة من يرى أنّ «الغرب مرآة تساعدنا على رؤية أنفسنا، في السلم الحضاري. وتحدد لنا على أية درجة نقف... وكيف سنتوجه... وأية أدوات نستعمل لاستكمال مشروع المعاصرة»[2].

يؤدي إغفال الجوهر الحواري في المعرفة الإنسانية إلى موقف لا يرى الذات إلّا بئراً ناضبة، ولا يرى الآخر إلّا نبعاً متدفقاً، وينبغي أن يستبدل بكلّ ذلك ضروباً متنوعة من التفاعل الإيجابي، وليس الانقطاع التام، أو الاتصال غير المنظّم. وبهدف كشف الكيفية التي أفادَ بها بعض النقاد العرب المحدثين من المعطى الغربي في ميدان النقد الأدبي، وبيان استراتيجية التأثير، الذي مارسته الثقافة الغربيّة في النقد العربي الحديث، انتخبنا نماذج دالة، راعينا دورها الكبير في الثقافة العربية الحديثة في حقل اهتمامها، ولم نغفل التدرج الزمني؛ لأنّ ذلك يكشف في الوقت نفسه عن تلك الاستراتيجية

(1) العالم، محمود أمين، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص100 و75.

(2) أبو منصور، فؤاد، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا، دار الجيل، بيروت، 1985م، ص22.

التي تعاظم جانبها السلبي مع مرور الزمن. ولم نجد، أفضل من استنطاق المصادر بذاتها، وتوفير ظروف قراءة مناسبة لها، تكشف عما تنطوي عليه من مضامين ومرامٍ ومقاصد ورؤى.

3- مسلّمات المنهج التاريخي:

تحدّرت كثير من رؤى محمد مندور، في قضايا الأدب، عمّا كان طه حسين أشاعه قبل ذلك في الثقافة العربية، فمندور «تربّى في أحضان الكاتب الكبير»[1]، ولا أفصح من كلمة الإهداء التي صدّر به كتابه (**في الميزان الجديد**)، وأكد فيها أنه مدين لطه حسين بأمرين أخذهما عنه «الشجاعة في إبداء الرأي»، و«الإيمان بالثقافة الغربية». وبسبب من ذلك قال إنّ طه حسين «حملني دائماً على الإحساس بأنّه قريب إلى نفسي». وسنرى أنّ «الإيمان بالثقافة الغربية» يتجلّى في خطابه النقدي؛ بل إنّه كرَّس حياته لإعادة إنتاج الأدب العربي في ضوء معطيات تلك الثقافة.

وإلى تحقيق ذلك الهدف كان يصبو، حينما قال: «منذ عودتي من أوربا أخذت أفكر في الطريقة التي نستطيع بها أن ندخل الأدب العربي المعاصر في تيار الآداب العالمية، وذلك من حيث موضوعه ووسائله ومناهج دراسته على السواء»، ثم خلص من هذهِ المقدمة الكبرى إلى القول: «ولقد كنت اؤمن بأنّ المنهج الفرنسي في معالجة الأدب هو أدق المناهج وأفعلها في النفس»[2]. وذهب إلى أنّ الاتصال بالغرب، ممثلاً بـ «الحملة الفرنسية»، كان السبب الحقيقي وراء التحديث؛ فسنة (1798م) «سنة خطيرة في تاريخنا السياسي والروحي». وعلّل ذلك بقوله «إننا خرجنا فيها عن وحدتنا. ابتدأنا الاتصال بأوربا، ونفتح نوافذنا على العالم الحي»، ثم انتهى إلى التأكيد

---

(1) الباردي، محمد، إشكالية التصنيف المنهجي في حركة النقد الأدبي في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، ضمن كتاب: دراسات في النقد الحديث، ص36.

(2) مندور، محمد، في الميزان الجديد، ص104.

الآتي: «كان للحملة الفرنسيّة في حياتنا من هذهِ الناحية (=السياسية والروحية) أبلغ الأثر»[1].

يثير مصطلح «العالم الحي» الريبة في خطاب مندور. وعلى وفق الرؤية التي استمدها من ذلك العالم، قرّر أنّه لا سبيل للتقدم إلا بوساطة الاتصال بالغرب، ولهذا «ترانا ندعو جاهدين إلى نقل الثقافة الغربية، إن كنا نريد نهضة حقيقية»[2]؛ لأنّ «الأدب العربي الحديث قد تأثر بالآداب الغربية تأثراً يفوق تأثره بالآداب العربية القديمة»[3]. ثمّ قرن التحديث بعمق الاتصال بالأدب الغربي، فكلّ «حركات التجديد التي نشأت في الأدب العربي المعاصر إنما تستمد في الغالب وحيها من الآداب الأجنبيّة»؛ لأن مذاهب الأدب الغربي «أصبحت موجهاً رئيساً لأدبنا المعاصر».

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، «فالأدب العربي المعاصر لم يتأثر بالآداب الغربية فحسب، بل تأثر أيضاً بالآداب الغربية القديمة»[4]. ودليله على ذلك «ما نراه من اختيار شعرائنا للموضوعات التاريخية أو الأسطورية لمسرحياتهم الشعرية، وانتقاء شخصياتها من بين الملوك والأمراء وأعلام التاريخ». وبعد أن عرض لمذاهب الأدب الغربي ثبّت النتيجة الآتية: «إنه مما لا شك فيه أن حركة التجديد الثقافي والأدبي في العالم العربي المعاصر، سواء في الشرق أو المهجر، قد تأثرت أكبر التأثر بكل هذهِ المذاهب التي اشتبكت وتداخلت في هذهِ الحركة التجديدية العامة»[5].

صدر مندور (شأنه شأن طه حسين) عن رؤية استشراقية في كثير من آرائه، وخضع فكرياً لآلية المركزية الغربيّة التي صنعت، كما ذهب برّادة، «لا

(1) المصدر نفسه، ص46.

(2) المصدر نفسه، ص87.

(3) مندور، محمد، الأدب ومذاهبه، دار نهضة مصر، القاهرة، ص3.

(4) المصدر نفسه، ص35.

(5) مندور، محمد، الأدب وفنونه، دار نهضة مصر، القاهرة، 1974م، ص182.

وعيه الثقافي»[1]. ولهذا شُغل، في جزء كبير من حياته، بأمرين في كتاباته النقدية أولهما: شرح المبادئ المكوّنة للنظرية الأدبيّة الغربية، ولاسيما في صورتها الفرنسية، وثانيهما: تطبيق مباشر لتلك النظرية، والمبادئ المستمدة منها على نماذج مختارة من الأدب العربي المعاصر[2].

وعلى الرغم من التحولات الفكرية (=الإيديولوجية)، التي شهدتها حياته، كان يستقي أفكاره ورؤاه وطرائقه من مصادر غربية مباشرة. سواء كان ذلك في مراحل حياته الأولى، حينما أثّرت فيه الثقافة الغربية، بمصادرها الفرنسية، أم في ما خلص إليه في أواخر حياته، عندما تبنّى النقد الإيديولوجي بسبب تأثره بمفاهيم اجتماعية خاصة بقضايا الالتزام الأدبي، ونظرية الانعكاس، وما أشاعته الماركسية من مفاهيم بصدد علاقة الأدب بالمجتمع. وفي كل ذلك جرّب عدة منهجيّة منتزعة من أصولها الغربية، ثم بحث عمّا يناسبها من نماذج الأدب العربي. وهو الأمر الذي أفضى به إلى اختزال الأعمال التي اشتغل عليها، إلى مجرد سجلات إيديولوجية[3]، أو صدى لما فرضته عليه المناهج من طبيعة اختزالية في النظر والتحليل، طبقاً لمقتضيات الإجراءات المنهجيّة.

أصبح من المعروف الآن أنّ مندور بنى كتابه (**النقد المنهجي عند العرب**) على مقولات المنهج التاريخي الذي وضع أسسه لانسون. ولم يكتفِ بذلك إنّما أدرج بحث لانسون ملحقاً له مع بحث ماييه، وسوّغ ذلك بقول لا

(1) برّادة، محمد، محمد مندور وتنظير النقد العربي، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص123-124.

(3) المرجع نفسه، ص269. وانظر حول النقد الإيديولوجي: مندور، محمد، النقد والنقاد المعاصرون، دار القلم، بيروت، ص176-184. و: مندور، محمد، معارك أدبية، دار نهضة مصر، ص10. وللتفصيل نحيل على: العمراني، فاروق، تطوّر النظرية النقدية عند محمد مندور، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1988م، ص173 وما بعدها. و: دوارة، فؤاد، محمد مندور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م، ص155 وما بعدها.

يثير خلافاً كبيراً حول الاستفادة من كشوفات الآخر في حقل البحث الأدبي: «اعتقادي الراسخ بضرورة استفادتنا من تجارب الغير، ومن التقدم المنهجي الكبير الذي أحرزه الباحثون الأوربيون في مجال الأدب واللغة»[1]. بيد أنّ ثمة تبايناً كبيراً بين «الاستفادة» وبين «التطبيق الآلي» لمعطيات المناهج الغربية، بما فيها منهج لانسون.

كتاب مندور، الذي بذل فيه جهداً يستحق الثناء والتقدير، وكان له تأثير مشهود في حقل البحث في المظاهر المنهجيّة المختلفة لدى النقاد العرب القدامى، أسس بتوجيه مباشر من لانسون في مجمل كتاباته عن تاريخ الأدب الفرنسي أو بحوثه في شأن مناهج البحث الأدبي، ولاسيما ما كان لانسون حددهُ في ما يخص «المنهج التقريري» و«المنهج التاريخي»، وكلّ ذلك فصّله في كتابه عن منهج البحث في الآداب[2]، واعتمده مندور في (**النقد المنهجي عند العرب**)[3]، وعاد ثانية لتفصيله في كتابه (**في الأدب والنقد**)[4].

أكد مندور الأخذ بالمنهج التاريخي، وفضّله على غيره من المناهج؛ لأنه «المنهج الذي استقر الباحثون على جدواه منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى اليوم. وبفضله جددت الإنسانية من معرفتها بتراثنا الروحي وزادته خصباً»[5]. وبسبب ذلك، لا بد من أن تكون لـ لانسون المكانة المرموقة في نفس مندور؛ لأنه يقف وراء ذلك، فهو «أستاذ الأدب الفرنسي الأكبر»[6]، وهو «العقل المشرق»[7]، الذي تجد فيضاً من ضيائه، لا ينير لك حقائق الأدب

(1) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، 1972م، ص3.

(2) لانسون وماييه، منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة محمد مندور، دار العلم للملايين، بيروت، 1982م، ص26.

(3) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، ص10.

(4) مندور، محمد، في الأدب والنقد، دار نهضة مصر، القاهرة، 1988م، ص5.

(5) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، ص11.

(6) مندور، محمد، الأدب وفنونه، ص147.

(7) مقدمة كتاب (منهج البحث في الأدب واللغة)، ص15.

فحسب «بل حقائق الحياة الإنسانية والتفكير البشري»[1]. وفي ضوء كشوفات المنهج التاريخي، كما استقام على يد لانسون، قام مندور، بإعادة استكشاف «الكنوز القديمة» واستخراج «الحقائق» منها. قال: «الحق أنّ في الكتب العربية القديمة كنوزاً نستطيع، إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة -ثقافة أوروبية حديثة- أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التي لا تزال قائمة حتى اليوم»[2].

وعلى الرغم من الاختلاف بين الأدبين العربي والغربي، وما يقتضيه السياق التاريخي من خصائص مميزة لكل منهما، اعتمد مندور على «الثقافة الأوروبية في استخراج المكنون وإيضاح الغامض المجمل من موضوعات بحثنا»[3]. والموضوعات المقصودة هي الملامح المنهجية التي تُقصَى مظاهرها في النقد العربي القديم. ويبدو الأمر وكأنه تكرار لدور طه حسين: عدّة منهجية غربية، وموضوع غربي في حقل الأدب العربي، أو في أقل احتمال موحى به بصورة أو بأخرى. وفي هذا الصدد، يقرّر برادة أنّ المعرفة والثقافة التي كان مندور يحلم بها تستمد أصولها من السجل المعرفي «الإنسانوي»، الذي تكاملت عناصره من «أرسطو» إلى «جورج ديهاميل» و«أندريه جيد»[4].

أكد مندور أنّ السنوات التسع التي أمضاها في فرنسا «هي التي كونتني عقلياً وعاطفياً وإنسانياً». وفيها كما يقول، عرف معنى التغيير في لغة التفكير الذي أفضى إلى تغيير في منهج تفكيره، وذلك أدى إلى «النقلة الكبيرة في منهج تفكيري العام، بل وإحساسي أيضاً». وفصّل ذلك على الوجه الآتي «كان تأثري الأكبر في الحقيقة هو بأساتذة السوربون، وبالنقاد الغربيين ولاسيما الفرنسيين منهم، وكذلك بعلماء الجمال والنفس الفرنسيين من

(1) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص16.

(3) المصدر نفسه، ص16.

(4) برّادة، محمد، محمد مندور وتنظير النقد العربي، ص39.

أمثال: البير بايبه، وبلوك، وشارل لالو، ثمّ كبير الأساتذة في فرنسا، جوستاف لانسون، الذي لم أتتلمذ عليه وهو حي، إلّا أنني تتلمذت وتأثرت بمؤلفاته، ولاسيما كتابه الدسم العميق عن تاريخ الآداب الفرنسية، ومقاله عن منهج البحث في الأدب»[1]. وحال عودته من الغرب، كرس حياته العلمية لتمثيل ما سبق أن تعلمه في نماذج الأدب العربي، فكان يستوحي معايير النقد الغربي، ولاسيما الفرنسي منه، كما تجلى في بحوث لانسون. وهو أمر ظلّ ملازماً له، وقد خلص محمود أمين العالم، إلى ذلك أيضاً بقوله: إنّ مندور ظلّ طوال حياته النقدية، على الرغم من تنوعها واختلاف مراحلها، متمسكاً بمبادئ مدرسة لانسون التي تقوم على المنهج التاريخي[2].

لم يتوقّف مندور، ناقداً وباحثاً، عند حدود «تمثّل» ما أنتجه الغرب من مفاهيم في حقول الأدب والفكر، وما توصل إليه من مناهج نقدية في تلك الحقول، إنما تقدم إلى المناطق التي تحذّر منها «المعرفة». وهي مناطق التقليد والاحتذاء والأخذ الذي لا يضع في اعتبارهِ اختلاف السياقات التاريخية والثقافية، فكانت رؤية المركزية الغربية، التي ظهرت على أنها «إنسانية» أو «كونية» أو «كلية» أو «شاملة» هي المحرك للجهود التي بذلها، واقترن ذلك، في كثير من الأمثلة، بتطبيق الإجراءات المنهجيّة التي تتصل بها، ثم إنه اندفع خطوة أخرى إلى الأمام في التبشير بتلك الرؤى والمناهج، وربط عجلة التحديث والتقدم بها، ما أشاع بسبب ذلك إحساساً بالقصور؛ لأن الأنظار في النتاج الإبداعي والنقدي والمعرفي شُدّت إلى «معيار غربي» صار، مع الزمن، فيصلاً في التفريق بين ما هو «قديم» و«حديث» ليس تبعاً لمعايير زمنيّة، إنما تبعاً لمدى تطابق النتاجات المذكورة وللمقاييس الغربيّة في الوصف والتحليل والاستنطاق في حقل النقد الأدبي.

---

(1) دوارة، فؤاد، محمد مندور، ص69.

(2) العالم، محمود أمين، الجذور المعرفيّة والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث، ص84.

4- البنيوية والموارد المنهجيّة ما بعد البنيوية:

في كتابه (**جدلية الخفاء والتجلي**) ذهب كمال أبو ديب إلى القول: «ليست البنيوية فلسفة، لكنّها طريقة في الرؤية، ومنهج في معاينة الوجود». ولذلك، هي تهدف إلى «تثوير جذري للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبإزائه. في اللغة، لا تغيّر البنيوية اللغة في المجتمع، لا تغيّر البنيوية المجتمع، وفي الشعر لا تغيّر البنيوية الشعر، لكنها بصرامتها وإصرارها على الاكتناه المتعمّق، والإدراك متعدّد الأبعاد، والغوص على المكونات الفعلية للشيء، والعلاقات التي تنشأ بين هذهِ المكونات، تغيّر الفكر المعاين للغة والمجتمع والشعر، وتحوله إلى فكر متسائل، قلق، متوثب، مكتنهٍ، متقصٍّ، فكر جدلي شمولي في رهافة الفكر الخالق وعلى مستواه من اكتمال التصور والإبداع»[1].

وبسبب كل ذلك، أصبح من المحال معاينة الوجود، بما في ذلك الإنسان والثقافة والطبيعة، كما كان يعاينه الذين سبقوا الحقبة البنيوية، ولذلك، تبنّاها أبو ديب «منهجاً» في كتابه، مؤكداً أنّه «بهذا التصوّر، وبالإصرار عليه، يكون هذا الكتاب، الذي يهدف إلى اكتناه جدلية الخفاء والتجلي، وأسرار البنية العميقة وتحولاتها، طموحاً لا إلى فهم عدد محدد من النصوص أو الظواهر في الشعر والوجود؛ بل إلى أبعد من ذلك بكثير، إلى تغيير الفكر العربي من معاينته للثقافة والإنسان والشعر، إلى نقلهِ من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية إلى فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة، المتقصية، الموضوعية، والشمولية والجذرية في آن واحد: أي إلى فكر بنيوي لا يقنع بإدراك الظواهر المعزولة؛ بل يطمح إلى تحديد المكونات الأساسية للظواهر في الثقافة والمجتمع والشعر»[2].

كلّ ما ورد ذكره هو غاية في النبل، ولا خلاف فيما يتصل بموضوع

(1) أبو ديب، كمال، جدلية الخفاء والتجلّي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص8.

التغيير، بيد أنّ الخلاف يظهر في طبيعة التغيير المقصود، وفي الوسائل التي قصد أن يتبعها أبو ديب. ومن المفيد، في هذا السياق، أن ندعه يمضي في بيان رؤيته، فطبقاً للتصوّر الذي قدمه، والذي يهدف إلى تحقيقه، إنّ «طموح هذا الكتاب ثوري، تأسيسي، وفي الآن نفسه، رفضي نقضي، لأن الزمن لم يعد زمن القبول بالرقع الصغيرة التي أسميناها مئة عام «منجزات عصر النهضة العربية»، ولأن الفكر العربي، بعد مئة عام من التخبّط والتماس والبحث والانتكاس، ما يزال -في أحواله العادية- فكراً ترقيعياً، وفي أفضل أحواله فكراً توفيقياً»[1].

هذهِ هي الرؤية التي صدر عنها أبو ديب، وإذا عايناها في ضوء شبكة المفاهيم التي أفرزتها «المركزية الغربية» لوجدناها متطابقة معها تمام المطابقة، في كل ما يتعلق بنظرة «الآخر» غير الغربي للوجود، بمكوناته الإنسانية والثقافية والطبيعيّة. ومن ثمّ، ليس أمامه سوى اللجوء إلى «إجراءات منهجيّة» تناسب تلك الرؤية، لتحقيق الهدف الذي انتدب نفسه لتحقيقه. ثم مضى في توضيح ما يراه بحاجة إلى كشف؛ إذ جعل الكتاب في النقد التطبيقي، «دون تقديم الأسس النظرية للمنهج البنيوي». كون البنيوية تنهض على تراث فكري وفلسفي ولغوي يعود إلى أوائل القرن العشرين وهي تضرب في أغوار التراث الغربي الأوربي ممتدة إلى هيغل وفرويد وسوسير.

لا جدوى من «أن تقدّم البنيوية على مستوى نظري صرف؛ لأن طبيعة المنهج وخصائصه ستظل عصيّة الفهم على القارئ العربي الذي سيخفق لذلك في إدراك القيمة الثورية للبنيوية». ولهذا، يكون من المفيد «تقديم المنهج من خلال تجلّيه في تحليل نصوص مألوفة لدى القارئ العربي، فإنّه، فيما يرجى، سيتيح له الفرصة لإدراك الهوة العميقة بينه وبين المناهج الأخرى السائدة في الدراسات العربية، وامتيازه عليها، وسيكون القارئ هكذا في وضع يسمح له باستيعاب المقومات الجوهرية للبنيوية، وقدرتها الفذة على

(1) المصدر نفسه، ص8.

إضاءة العالم -الثقافة والشعر والإنسان- إضاءة جديدة تمنح الفكر النقدي صلابة أشدّ، ورهافة أحدّ، وقدرة أكبر على معاينة الثقافة وتمثّلها، وفهم دلالات مكوناتها وإشعاعاتها، والتشابك المذهل بين ظواهرها وعلاماتها الأساسية»[1]. جعل أبو ديب النصوص الأدبية العربية وسيلة لتوضيح المقولات المنهجيّة الغربية، وأصبح تحليل النص دليلاً على الإجراء، وفي ضوء ذلك، تتكشف «القدرة الفذة للبنيوية في إضاءة العالم».

عاد أبو ديب إلى تفصيل «الموارد المنهجيّة» المستعارة في كتابه **(الرؤى المقنّعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي)**، فكشف تلك الموارد بإيجاز، ثمّ وعد بأنّه سيعود في كتاب آخر إلى تفصيل حيثياتها وأصولها التاريخية ومقولاتها الأساسية، لكن ذلك لم يحدث، وقد وقف على أحد تلك الموارد، وهو عمل الناقد الروسي بروب على الحكاية الخرافية. فقال إنّ الموارد التي شكّلت منظوره النقدي في دراسة الشعر الجاهلي إنّما صدرت عن تيارات نقدية مهمة في القرن العشرين، وهي:

1- التحليل البنيوي للأسطورة، كما طوّره ستروس في الأنثربولوجيا البنيوية.
2- تحليل بروب للحكاية الخرافية السلافية.
3- المناهج اللسانية والسيميائية ياكوبسون وسائر البنيويّين الفرنسيين.
4- نظرية الانعكاس ممثلة بالمنهج الاجتماعي الماركسي الذي ربط بين بنية الأثر الأدبي والبنية الاجتماعية الحاضنة له، كما تجلّى ذلك في «البنيوية التكوينية» عند غولدمان.
5- النظرية الشفاهية في دراسة الشعر، كما تجلت في أعمال باري ولورد[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص11.
(2) للتفصيل في هذه الموارد الواسعة، نحيل على المصادر الآتية:
- شتراوس، الأنتربولوجيا البنيوية.
- بروب، مورفولوجية الخرافة.
- جيمس مونرو، النظم الشفوي في الشعر الجاهلي.

هذه هي الموارد المنهجية التي أفصح عنها أبو ديب، وكما يلاحظ هي مناهج متضاربة في أسسها وموضوعاتها وإجراءاتها النقدية، وباستثناء النظرية الشفوية التي طورها باري ولورد للبحث في تطور النظم الشفوي للملاحم اليونانية، وانتقالها من حقبة الشفاهية إلى الحقبة الكتابية، وكل ما له صلة بنسب وأصولها النصوص، وليس فحص أبنيتها الدلالية والأسلوبية والتركيبية، فإن الموارد الأخرى متصلة بموضوعات تكاد لا تتصل بالفن الشعري، فهي مناهج طورتها الدراسات السردية واللسانية، فجرى انتزاعها من حقولها الأصلية إلى منطقة الشعر الجاهلي، لتأكيد قدرتها على استكشاف خصائصه الأدبية، وهذا مطمح كل فكر استعاري يستأثر بجهود متناثرة، من موضوعات متباينة، في ثقافات متعددة، بدل تطوير أداة بحث مشتقة من صلب الموضوع ولها صلة بسياقه الثقافي.

والحال هذه، تلك ظاهرة مزعجة في النقد العربي الحديث؛ إذ بالابتكار وتطوير الأفكار واشتقاقها يُستبدل عقم يستأثر بجهود نقدية بعيدة عن موضوع التحليل، فتستدرج نصوص الأدب العربي إلى مناطق نقدية لا تتيح لها التفتح، إنما تصبح موضوعاً لتأكيد صحة فرضيات جهزتها نصوص مختلفة في النوع والسياق الثقافي. ويعود ذلك إلى غياب الرؤية أو اضطرابها، فيباح اللجوء إلى دمج المتناقضات وتركيب «خلطة» نقدية تنقطع عن أصولها، وليس لها صلة بالموضوع الذي تستخدم لتحليله، وتبدأ رحلة التنقيب عن الإشارات والإيماءات لتأكيد مضمون المقولات النقدية، فتنتهك النصوص،

=
- Jonathan Culler, Structuralist poetics.
- Robert Scholes, Structuralism in Literature.
- Richard Kearney, Modern Movements in European Philosophy.
- Lucien Goldmann,.
- Lord, The singer of Tales.
- Bateson, Structural Continuity in poetry.
- Zwettler, Oral Tradition of classical Arabic Poetry.

وتنزع من حواضنها، وتقلّب وتفكك لتظهر قدرتها على احتواء الاحتمالات كافةً التي تقول بها المناهج المستعارة، وبذلك تجتاز الاختبار، وتصبح لها شرعية أدبية، وإلا فسوف تبعد ويُنظر إليها بازدراء؛ لأنّها دخيلة على عالم الأدب.

ومع أن بعض النقاد العرب يخفون مصادرهم، يصرح كثيرٌ منهم بها متفاخرين، فهي معرفة جديدة ينبغي الإفادة منها في اكتناه المناطق المعتمة من الأدب العربي، لكنهم يتفقون على ادعاءٍ لا خلاف حوله، وهو التكييف والتوظيف وليس التطبيق الحرفي، ومجاراة لهذه القاعدة يقول أبو ديب إنه لا يقصد في بحثه «تطبيق مناهج جاهزة» أو نقلها «من المجالات التي استخدمت فيها إلى مجال جديد»، إنّما الأمر «يتم في إطار من الوعي النظري الدقيق لهذهِ المناهج بما تثيره من إشكالات، وما تحققه من إنجازات. وعلى الرغم من أنّ العلاقة بين أسس البحث، وبين كلٍّ من هذهِ التيارات تتفاوت من حيث طبيعتها ودرجة تأثيرها، فإنّ هذهِ التيارات جميعها، تظلّ ذات حضور فعلي على مستوى الوعي النقدي في عملية التحليل التي يؤدّيها، وفيما يبلوره من أطروحات، إما بصفة تكوينية إيجابية، أو بصفة تعارضية، ويسهم هذا الحضور الدائم في تعميق الوعي بمكونات وخصائص جوهر الشعر الجاهلي، وفي تطوير منظور تحليلي أكثر تشابكاً وتعقيداً وقدرةً على الغور والاكتناه من المنظورات البدائية التي تطغى على الدراسات الحاضرة له»[1].

لكنّ الكتاب، في تضاعيف متنه الكبير، لا يسوغ «الوعي النظري الدقيق» بالموارد المذكورة. ولا يكشف شيئاً من ذلك؛ إذ فيما يبدو التعارض جوهرياً بين الموارد بذاتها، ولاسيما في درجة اتصالها بمقولات مهمة كـ «التاريخانية»، و«النموذج المغلق»، و«التوازي بين بنية الأثر وبنية المرجع»،

(1) أبو ديب، كمال، الرؤى المقنّعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م، ص6.

و«القوالب الصياغية»، يبدو ذلك التعارض أكثر جوهرية في درجة تطبيق تلك الموارد المنهجية، رؤية وطريقة، على نصوص معينة من الشعر الجاهلي، وكأنّ الأمر ضرب من التوفيق، يقتضيه الارتحال في خارطة المعرفة اللسانية والأدبية الحديثة، بدل تحقيق الهدف المركزي الذي انتدب الناقد نفسه له بهدف الوصول إلى مقاربة جديدة لموضوع قديم. وهذا التعارض بين الأسس بذاتها، من ناحية، وتطبيقاتها النصيّة، من ناحية ثانية، يكشف ملمح التناقض في الركائز التي يقوم عليها الكتاب، وهو أمر يتصل بالتوجيه الخارجي الذي فرض حضوره في الرؤية التي أخذ بها أبو ديب، وفي الإجراءات المنهجيّة التي أطّرت بحثه، ورافقت تحليله لنماذج منتخبة من الشعر العربي القديم.

يعود كمال أبو ديب، مرة ثالثة، لتقرير مصادر الرؤية التي توجه عمله، فيقول في كتابه (**في الشعرية**): تضرب جذور البحث في منابع متباينة متعددة ثقافياً ومن حيث مجالات المعرفة التي تنتمي إليها، وهو يوحّد، على مستوى تكوينه، بين معارف كلاسيكية مؤسسة، ومعارف صاغتها الدراسات الحديثة في العالم في ميادين عديدة». ويضيف: «لكنه في النهاية تجسيد لرؤية شخصية للشعرية»[1]. وسوف نرى لاحقاً إن كانت تلك الرؤية شخصية أم لا، بالمقارنة مع كوهن في نظريته حول انزياح لغة الشعر.

حدّد أبو ديب برنامج الأهداف التي يتوخاها في دراساته للشعرية، فهي، أولاً: تطمح «إلى الغور على الأبعاد المكونة للشعرية في تجلياتها البنيوية؛ أي في وجودها المتجسّد ضمن نظام من العلاقات بين مكونات النص»[2]، وهي، ثانياً، تطمح «إلى تقديم اكتناه بنيوي للشعرية عبر مادة وجودها وتجسّدها من خلال معطيات التحليل البنيوي والسيميائي»[3]. وهي، ثالثاً، تطمح «إلى رصد الشعرية في تجسداتها في النص منطلقة... من اكتناه

(1) أبو ديب، كمال، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1987م، ص7.
(2) المصدر نفسه، ص14.
(3) المصدر نفسه، ص15.

العلاقات التي تتنامى بين مكونات النص على الأصعدة الدلالية والتركيبية والصوتية والإيقاعية وعلى محوري النص: المنسقي (Paradigmatic) والتراصفي (Syntagmatic)»[1].

ليس الرؤية، في عمل كمال أبو ديب، هي التي توجّه بحثه، وليس المنهج أيضاً، إنّما المفهوم بالدرجة الأولى، أقصد «الفجوة: مسافة التوتر»، الذي أكّد أنّ الشعرية وظيفة من وظائفه، أو «أنها إحدى وظائف الفجوة أو مسافة التوتر». ففي الوقت الذي ذهب فيه إلى أنّ قراءته لكتاب كوهن (**بنية اللغة الشعرية**) لم تُغيّر من تصوره عما توصّل إليه في هذا الموضوع قبل الاطلاع على كوهن، نفى، استناداً إلى تودوروف، أن تكون الشعرية، كما تجلّت في بحث كوهن، توجد «في إطار الانحراف (deviation) عن لغة عادية إلى لغة مختلفة مغايرة لها قواعد نحوها الخاصة»[2].

وعلى الرغم من ذلك، هو يتبنّى المفهوم ذاته الذي اجترحه كوهن، بقوله: «إنّ استخدام الكلمات بأوضاعها القاموسية المتجمّدة لا ينتج الشعرية؛ بل ينتجها الخروج بالكلمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة، وهذا الخروج هو خلق لما أسميه الفجوة: مسافة التوتر، خلق للمسافة بين اللغة المترسبة وبين اللغة المبتكرة في مكوناتها الأولية وفي بناها التركيبية وفي صورها الشعرية»[3]. وهو ذاته تماماً ما كان قرره كوهن من كون الشعرية خصيصة تتصل بالانزياح عن معيار هو قانون اللغة الاعتيادية[4]؛ بل إنّ العلاقات التي تقصّاها أبو ديب في المستويات الدلالية والتركيبية والصوتية والإيقاعية هي نفسها التي وقف عليها كوهن من قبل. أما ما أشار

---

(1) المصدر نفسه، ص18-19.

(2) المصدر نفسه، ص17.

(3) المصدر نفسه، ص38.

(4) كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء، توبقال، 1986م، ص6.

إليه كثيراً في تضاعيف بحثه من أنّ الشعرية تتجلى في العلاقات بين مكونات النص، فهو ما كان الشكلانيون والبنيويون قد قرَّروه من قبل، إذ لا بنية دون علاقات متداخلة بين مكونات النص.

لا نهدف، ونحن نتقصّى أوجه المماثلة بين النتائج التي توصل إليها أبو ديب وتلك التي قرّرها كوهن من قبل، إلى إجراء مقارنة بين (**في الشعرية**) و(**بنية اللغة الشعرية**) من حيث الرؤية والإجراء والمفهوم، فليس هذا مقصدنا من الإشارة إلى أوجه التماثل التي ألمحنا إليها، إنما نهدف من وراء ذلك إلى كشف أمر آخر، وهو أنه ليس المناهج والرؤى، التي أفرزتها المركزية الغربية في حقول البحث الأدبي ونقد النصوص، هي وحدها التي وجهت عمل الباحثين والنقاد العرب، إنّما المفاهيم أيضاً، التي أدّت دوراً خطيراً في صياغة مظاهر مختلفة من التفكير في دلالات متشعبة، لا تتصل مباشرة بالحقول المعرفية التي كونتها، أو اشتغلت فيها، ولا تتصل أيضاً بالمرجعيات التي تشكّلت في ظلالها، وهو موضوع سنقف عليه لاحقاً في فصل آخر من هذا الكتاب.

5- منهجيّة الانتقاء والتركيب:

في خطبة كتابه (**في سيمياء الشعر القديم**)، أكّد محمد مفتاح أنه اختار الوقوف على قصيدة أبي البقاء الرندي (601-686هـ = 1204-1287م) النونية لـ «تحقيق نياتي، ولتطبيق عناصر "نظرية" نحتّها مما ورد عند بعض النقاد العرب القدامى من مبادئ، ومما انتهت إليه الدراسات الشعرية-السيميائية الآن»[1]. ويكشف هذا الإقرار أمرين: أولهما قيام الفعالية النقدية عند مفتاح على «النيّة»، وثانيهما لأنّه يهدف أن يعبّر عن تلك «النيّة»، فينبغي عليه أن يستعين بعناصر نظرية نُحتت من مصدرين: الأول «ما ورد» من مبادئ

(1) مفتاح، محمد، في سيمياء الشعر القديم: دراسة نظرية تطبيقية، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1982م، ص5.

عند بعض النقاد العرب القدامى، والثاني «ما انتهت» إليه الدراسات الحديثة في الحقول الشعرية-السيميائية.

يعبّر الجذر الدلالي لـ «النيّة» عن «القصد» و«الجد في الطلب» و«العزم». وبذا عمل مفتاح، تدفعه «القصدية» لتحقيق هدف ما. وهي «قصديّة» تختلف عما اصطلح هو عليه بـ «المقصديّة» التي عدها عنصراً من العناصر الأربعة التي تكون القصيدة: المواد الصوتية + المعجم + التركيب + المقصدية. وعلى الرغم مما يثيرهُ مفهوم «القصد» من مشكلات في النقد الحديث، سواء أكان ذلك في مستوى الإجراء الخارجي للمقاربة النقدية، أم في مستوى التكوّن الداخلي للعملية الإبداعية، فإنّ التوصيف النقدي ارتهن مدة طويلة بهذا «المفهوم» الذي لا يحيل هنا على أيّ ضرب من ضروب حكم القيمة، ولكنّ ما يثير الانتباه أمر المفارقة الزمنية بمعناها التاريخي والثقافي، في تأكيد مفتاح أنّه يوفق بين «ما ورد» و«وما انتهت».

إنّ «النحت»، كما يذهب رودان، هو الكشف عن حقيقة الشيء، بإزالة المواد الزائدة التي تخفي حقيقته. وليس في «لسان العرب» دلالة لـ «نحت» بالمعنى الذي قصده مفتاح، ومن ثمّ لا يُعدُّ الخلط بين «ما ورد» و«ما انتهت إليه» ضرباً من النحت، بقدر ما هو نوع من محاولة «التوفيق» التي فرضتها «النيّة». بيد أنّ هذا «التخريج» للأمر سوف يصطدم بمعطيات التحليل التي توصل إليها مفتاح في كتابه المذكور وكتبه الأخرى، والتي تكشف أنها (أي المعطيات) كانت نتاجاً مباشراً يقوم على المقارنة والمضاهاة والانتخاب والتركيب، لـ «ما انتهت إليه» الدراسات «الأخرى» في الحقل الذي اشتغل فيه مفتاح نفسه. وقد أدرج «النحت» ضمن «القراءة المتعددة»[1].

قرأ محمد مفتاح قصيدة أبي البقاء الرندي قراءة أولى «في ضوء معايير عصرها»، ثمّ أعاد قراءتها ثانيةً في «ضوء المناهج الحديثة»، وعدَّ القراءة

(1) المصدر نفسه، ص5.

الأخيرة «جوهر هذا القسم». وحينما عكف على دراستها التطبيقية اهتمّ بمحورين هما: الأسطورة والتاريخ، والتاريخ والأسطورة. وسنرى لاحقاً أنّه سوف يكرر، ولكن بتوسّع، في كتابه (**تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص**)، ما كان وقف عليه في هذا الكتاب. وليس التماثل بين الكتابين هو الذي يلفت الانتباه فحسب؛ بل التماثل بين قصيدتي أبي البقاء الرندي موضوع هذا الكتاب، وقصيدة ابن عبدون، موضوع كتاب (**تحليل الخطاب الشعري**).

وقف مفتاح بعجالة على القصيدة من منظور «المعايير النقدية القديمة»، ثمّ انصرف إلى قراءتها في «ضوء المناهج الحديثة»، فذهب إلى «أنّ القصيدة بنية تتكوّن من عناصر تؤلّف بينها علاقات، وأنّ لكل عنصر من تلك العناصر خصوصية أو خصوصيات تميزه عن غيره، فإنه يجب فرز كلّ عنصر على حِدَة وتخصيصه بالوصف»[1]، وقرر أنّ تلك العناصر أربعة وهي:

1- المواد الصوتية بما فيها جرس الحروف والتنغيم والوزن والقافية، وما يتصل بذلك من تكرار ونبر وإيقاع... إلخ.
2- المعجم ويتكون من الكلمات المعجمية التي يتألّف منها الخطاب الشعري.
3- التركيب، بضروبه النحوية والبلاغية، وما يتصل بذلك من محاكاة وتخيّل.
4- المقصدية، وهي مقصدية مباشرة تتعلق بالصوغ والغرض، وغير مباشرة تتصل بالاختيار الذي يواجهه الشاعر.

قدّم مفتاح عرضاً لآراء النقاد حول تلك العناصر، ورأى ضرورة أن ينصرف إلى الاهتمام بتلك العناصر مجتمعة؛ لأن البحث في عنصر واحد، بمعزل عن باقي العناصر الأخرى، يجعل النتائج المتوصل إليها متناقضة وجزئية وخاطئة، كما يتضح ذلك من «أبحاث دارسي موسيقا الشعر أو

(1) في سيمياء الشعر القديم، ص28.

الصورة الأدبية». وخلص إلى الكشف عن رؤيته التي تستمدّ مكوّناتها من موارد متنوعة؛ إذ قال: «إنّ محاولتنا تدخل ضمن نظرية الشعرية التي لها مسلّماتها وفروضها ونظرياتها، كما نجد عند ياكوبسون، ولوتمان، وجان كوهن. مع اختلافهم، فإنّهم يشتركون جميعاً في محاولتهم صياغة مبادئ عامة للشعر، وقد اتجهت محاولتنا هذهِ إلى أخذ الراجح من مبادئ تلك النظريات وصياغته في بناء عام، وقد التجأنا، أحياناً، إلى التحليل السيميائي متمّمين به النظرية الشعرية إذا وجدنا في بعض الأبيات عناصر سردية»[1].

ومن المؤكد أنّ ثمّة بوناً شاسعاً بين «نحت» مقترب نقدي جديد، وبين «أخذ الراجح من مبادئ النظريات»، التي تتصل بدرس (الشعرية Poetics). إنّ أمر الانتخاب يتضح في عمل مفتاح من خلال مصطلح «أخذ الراجح»، الذي يتواتر في كتبه اللاحقة. فما يتبنّاهُ لا يتأتى من خلال الاستقراء والتحليل للنصوص الشعرية، بل من المقارنة بين الآراء، والأخذ بما يراه مناسباً. ولهذا يجعل من قصيدة أبي البقاء الرندي حقلاً للكشف عمّا كان تقرّر نظرياً من عناصر في ضوء الانتقاء والتركيب، فعثر بذلك، بقصدية مسبقة فيها، على عدد من البنى مثل: بنية التناقض والتضاد والتشابه، وهي ذاتها البنى التي «عثر عليها» في قصيدة ابن عبدون كما سنرى.

انتهى مفتاح إلى قضية في غاية الأهمية تتصل بالتاريخ والتاريخانية وبالأصالة والمعاصرة، فأكّد أنه قرأ القصيدة أولاً بمنظار النقد العربي ومقاييسه، ولكنّه استدرك بقوله: «لو اكتفينا بتلك القراءة وحدها لكنّا غير معاصرين، خارجين من التاريخ، ولذلك «نحتنا نظرة» مستمدّة مما ورد عند بعض النقاد العرب القدامى، ومن وجهات النظر المعاصرة، وقد حللنا القصيدة بحسب ما ورد في "النظرية" من مبادئ»[2]. يكشف كلام مفتاح ما يخفيه: القراءة الأولى «نفته من التاريخ»؛ لأنّها تتصل بالنقاد العرب

(1) في سيمياء الشعر القديم، ص58.
(2) المصدر نفسه، ص180.

القدامى، فلا بد، إذاً، من «دخول التاريخ»، ولا يكون ذلك إلا بـ «نحت» نظرية تسوّغ ذلك الدخول. إنّ مصطلحي «نحت» و«محاولة تركيب» يتكرران في كتب محمد مفتاح، أَلَهما فعالية معرفية في سياق الرؤية التي توجّه عمله، أو في الإجراءات المنهجيّة التي تنظّم تلك الرؤية، أم أنّهما من «لوازم» المقدمات النظرية التي تحتشد بها الممارسات النقدية العربية الحديثة؟

عاد مفتاح ثانية في كتابه (**تحليل الخطاب الشعري**) فقدّم ما رآه نظاماً شاملاً لتحليل الشعر، فانتخب لهذِهِ الغاية رائيّة ابن عبدون (ت بين 520-527هـ = 1126-1132م)، لتكون حقلاً لتجريب التصور النظري لذلك النظام الذي استنبطه بوساطة المضاهاة والمقارنة بين الآراء النقدية المختلفة، واستغرق قسماً كبيراً من الكتاب (ص7-169). وفيه عرض للمفاهيم الإجرائية التي سيقوم البحث عليها، وقدّم لمكوّنات الخطاب الشعري، كما تحصّلها بالمناقشة والسجال، وانصرف بعد المدخل الواسع إلى تحليل النص الشعري لابن عبدون، وعلى وجه الدقّة، كما يقول هو، انصرف إلى «تطبيق ما ورد في المقدمات النظرية»[1]، ساعياً «إلى عرض تقنية جديدة في التحليل تكشف مقاصد الشاعر الظاهرة والمضمرة»[2].

قرّر مفتاح في مدخل الكتاب أنّه استوحى تحليله للخطاب الشعري من «اللسانيات والسيميائيات»، وأنه تردّد في أمر «العكوف على ما كتبته مدرسة واحدة لفهم مبادئها العامة والخاصة، ثم تطبيقها على الخطاب الشعري»، فاختار «التعدّد رغم ما يتضمنه من مشاق ومزالق»، وعلّل ذلك بقوله: «إذا كان استيعاب نظرية لغوية واحدة لمدرسة واحدة يتطلب جهوداً مضنية ووقتاً مديداً، فإنّ ما يحتمه تفهّم نظريات مختلفة يفوق ذلك أضعافاً مضاعفة، وكذلك إنّه إذا كان اتباع النظرية الواحدة يقي من الانتقائية والتلفيقية، فإنّ

(1) مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1985م، ص5.
(2) المصدر نفسه، ص6.

الأخذ من نظريات مختلفة يحتم الانتقائية، ولكنه لا يؤدي إلى التلفيق بالضرورة»[1].

وحسناً فعل، لأنه أثار «أمر «الانتقاء» و«التلفيق»؛ إذ سهّل لنا أمر استعمالهما دونما حرج، وهو استعمال يتصل بطبيعة عمل مفتاح نفسه في هذا الكتاب وفي غيره. لا يتصل الأمر بالمشاق التي تواجه الناقد، فيما يتحصّل عليه من معلومات، وما يتفهمه من إجراءات، وما يتمثّله من مناهج، وهو ينتخب نظرية نقدية أو أكثر، إنما يتعلق بالحذف أو الانتقاء، بالانتخاب أو الإلغاء، بالتركيب أو التلفيق.

«الانتقاء»، فيما أفهم، هو ضرب من الاختيار الذي يتم في محور ما، بما يوافق أهداف الباحث وتوجهاته، بهدف إيجاد «تواصل» بين الأطر النظرية للفعالية النقدية ومكونات النص، ولهذا، هو يوجب الخضوع إلى ثنائية «الاختيار» و«الحذف»، ويفضي إلى ضرب جديد من الممارسة النقدية التي تقوم على «تركيب» جديد، قد لا يختلف عن «التلفيق»، وإن كنا لا نجزم بأنه يمثله تماماً. ناهيك عن كون هذا «التركيب» تحدّر من المفاضلة بين مكونات متعددة، وليس بوساطة الاستقراء الشامل لمكونات النصوص الشعرية. وعلى الرغم ممّا يثيره أمر «الانتقاء» و«التلفيق» من خطر في طبيعة العمل النقدي، الذي يهدف إلى تحقيق معرفة علمية بطبيعة الخطاب الشعري، فإنّ استبدال المصطلحات بغيرها لا يغير في عمل مفتاح من «المفاهيم» التي تشتغل في تحليله، وتمارس حضوراً دائماً فيما يتوصل إليه. ينصاع «النص» في تحليله لقوة «المفهوم»، ويمتثل «الخطاب» لسطوة «المنهج»، ويذعن «التحليل» لهيمنة «الرؤية» القبلية، فيكون «التركيب» ضرباً من «الخلط» الذي يستوي في التحليل الأخير مع الدلالات غير المريحة التي تتصل بـ «التلفيق». ولا يراد من كلّ هذا إصدار حكم قيمة حول التحليل النقدي لمفتاح، إنّما هو توصيف للموجهات التي صدر عنها رؤية ومنهجاً.

---

(1) المصدر نفسه، ص7.

استعان مفتاح بذخيرة من النظريات اللسانية التي تنتمي إلى مجموعات ثلاث كبرى هي:

1- التيار التداولي بشعبتيه: نظرية الذاتية اللغوية ونظرية الأفعال الكلامية.

2- التيار السيميوطيقي، كما تجلّى في أعمال غريماس وأتباعه.

3- التيار الشعري الذي مثله ياكوبسون وكوهن ومولينو وتامين.

ثم قام بانتقاء ما رآه مناسباً؛ فيلجأ إلى «محاولة تركيب» استخلصها من تلك النظريات اللسانية بتياراتها المتعددة، مبيناً أنّ الاختلاف فيما بينها «تحكمه خلفية فلسفية معلنة أو مضمرة»[1]. ومع ذلك مضى في التركيب، وأعاد بناء تلك التيارات تبعاً لموقفها من الخطاب الشعري، فتوصّل إلى أنّ تشومسكي، وكرايس، والوضعيين، والماركسيين، وسورل، والمناطقة، ذهبوا جميعاً إلى أنّ: اللغة محايدة بريئة، وأنها تصف الواقع وتعكسه، وأنّ الذات المتكلّمة هي العلة الأولى والأخيرة في إصدار الخطاب، فتكون اللغة خاضعة لثنائية ضيقة. وتوصّل، من جهة ثانية، إلى أنّ رولان بارت، والدراسات الجشطالطية، والشعرية، وأصحاب نظرية التفاعل، ونظرية الاحتمال، قد ذهبوا إلى أنّ اللغة مخادعة مضللة، تظهر غير ما تخفي، وهي تخلق واقعاً جديداً، وأنّ المتلقّي يقوم بدور كبير في إيجاد الخطاب وتكوينه، وأنّ الثنائيات الموسعة هي المظهر المميز للغة. وخلص إلى ضرورة «تحطيم الثنائية المانوية الحادة» بغية «فسح المجال أمام تعايش عدة عناصر»، وهو مظهر انتقائي لا غبار عليه يتيح له «أن يركب بين جزئياتها -بعد الغربلة والتمحيص- ليصوغ نظرية لتحليل خطاب ما»[2]. وخلص إلى تشخيص ثلاثة مواقف إجرائية:

1- تقديم ما ثبت الإجماع عليه، كالمقاطع، ونبر الكلمات.

(1) المصدر نفسه، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص15.

2- مناقشة النموذج قيد الاختبار، لكشف ثغراته، وإعادة تصنيفه عن طريق الإضافة أو الحذف، كما حصل مع نظرية الأفعال الكلامية، ونموذج غريماس.
3- إعادة صياغة المشاكل، ممّا ينتج عن ذلك من بُنيةٍ جديدة. وقد وصف خلاصتهُ بأنها «النظرية الكلية الجامعة بين اللسانيات الوضعية والذاتية»، وهي التي قربته إلى «إدراك خصوصيات النص الأدبي».

هذا هو الإطار الذي ترتّب فيه عمل مفتاح، فقد وقف في القسم الأول من الكتاب على عناصر الخطاب الشعري، كما توصلت إليها الدراسات اللسانية والسيميائية، وعرض لها تفصيلاً في ثمانية فصول، وخلص في كلّ مرة إلى «محاولة تركيب» بوصفها خلاصة لتضارب الآراء، فيما يتصل بعناصر مثل: التشاكل والتباين، الصوت والمعنى، المعجم، التركيب، التركيب البلاغي، التناص، التفاعل، المقصدية. وخصص مفتاح القسم الثاني لتطبيق المقولات التي استخلصها على قصيدة ابن عبدون. فتوصّل إلى تشخيص أبنية تحيل على التوتر والاستسلام والرجاء والرهبة، وهي، كما يقول، تطابق «تقسيم الأوربيين لشعرهم» في أنواعه الغنائية والملحمية والمأساوية. فرائية ابن عبدون «ذاتية غنائية في المطلع، وهي ملحمية في الوسط، وهي مأساوية في الأخير»[1]. وذلك متأتٍّ من أمرين: الذاتية اللغوية الإنشائية والنزعة السردية القائمة على الصراع.

إنّ مقارنة بين التحليلين المطوّلين، اللذين قدمهما مفتاح لقصيدتي أبي البقاء الرندي وابن عبدون، في كتابيه (**في سيمياء الشعر القديم**) و(**تحليل الخطاب الشعري**)، تكشف تطابقاً في الأوجه الخاصة بالعناصر المكونة للخطاب الشعري، وطرائق تحليله، فالمكونات الصوتية والمعجمية والتركيبية والمقصدية هي ذاتها، التي تقصّاها مفتاح في الكتابين. ولا يمكن وصف

(1) المصدر نفسه، ص339.

الكتاب الأخير إلا بأنه توسيع للأطر النظرية التي قدم بها كتابه الأول. بيد أنّ ما يُلاحظ على الكتابين، في المستويات النظرية المجردة، والمستويات التحليلية، هو قيامهما على ضروب من الانتقاء والحذف، بهدف الوصول إلى نموذج معياري يصلح لتحليل الخطاب الشعري إثر تحديد عناصره المكونة ومستويات التكوين الداخلي لذلك الخطاب.

ثمّ خطا مفتاح في كتابه **(دينامية النص)** خطوة أكثر تقدماً إلى الأمام ممّا كان فعله من قبل، لكشف «الأسس» التي تقوم عليها «قراءته» النقدية للنصوص الأدبية، وقد ألزمهُ ذلك التقدم أن يكشف «قواعد اللعبة وآلياتها»، بعدما «بدأت المناهج الحديثة تشيع بين المهتمين»، فلا ضرر إذاً من «الكشف عن الخلفيات الإبستمولوجية والتاريخية التي نمت وترعرعت فيها تلك المناهج»[1]. ولتوصيف تلك الخلفيات التي تحدّرت منها المناهجُ التي سينتقي منها منهجه، خصص مدخل كتاب **(دينامية النص)**. فما الأسس والموجهات التي فرضت حضورها في الممارسة النقدية المنهجية التي تقدم بها مفتاح في «دينامية النص»؟

1- **الأسس العلمية**: تتمثل بالنظرية السيميوطيقية والنظرية الكارثية، ونظرية الشكل الهندسي، ونظرية الحرمان (Theory of Frustration)، ونظرية الذكاء الاصطناعي، ونظرية التواصل والعمل. وقد عثر مفتاح على مؤشر مشترك بين هذهِ النظريات هو «دينامية النص». فالنظرية السيميوطيقية، ممثلةً بـ غريماس، طبقت دينامية النص بكيفية ضمنية، وبنت الكارثية أسسها على البنيوية الدينامية ما جعل أصحابها لا يملون من ترداد مفاهيم البيولوجية ومقولاتها، ويتخذونها جوهر كل تطور، وكل نشاط. وبلغ ربط الصلة بين اللغة والبيولوجيا في نظرية «الشكل الهندسي» مداهُ حتى إننا نجدها تلحّ على التضمين المتبادل بين الدماغ واللغة. وهو الاتجاه ذاته في «نظرية الحرمان»،

(1) مفتاح، محمد، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م، ص5.

التي تؤكد أنّ العلاقة بين البيولوجيا والسيميوطيقيا واضحة... وأن البيولوجي والثقافي متداخلان، وإذ أصبحا كذلك، فإنّهما يجدان تطبيقاً ناجحاً لهذا التداخل فيما يسمى «الذكاء الصناعي»، فالدماغ إذا كان يحتوي على الذاكرة، فإنّ الحاسوب له ذاكرة طويلة وقصيرة أيضاً. وإذا كان الدماغ يأمر بتنفيذ الأوامر بكيفية متسلسلة ومنتظمة، فإنّ الحاسوب يقوم بتنفيذها بالكيفية نفسها. هذهِ المبادئ هي التي نجدها تتحكم في نظرية التواصل والعمل، فكلّ عمل يثير عملاً في سلسلة متتالية، وبحسب خطاطة معينة في توالد وصيرورة... وكل فعل تواصلي مترابط الأعضاء يتأثر بعضها ببعض، ويتداعى بعضها لتداعي بعض[1].

2- **الأسس الفلسفية والإبستمولوجية**، وهي الموجّهات المعرفية والفلسفية العامة، التي وجهت البحث في هذا الموضوع نحو مناحٍ محددة، فشخّص «مسألة الثابت»، كما تجلّت في فلسفة كانط التي تتصفُ بمظاهر عقلية وتجريبية، وهو الأمر الذي طورته الظاهراتية فيما بعد، فأكدت تداخل الذات والموضوع للوصول إلى المعرفة، وكلّ ذلك في سعي لكشف «الثوابت الإنسانية اللاواعية المتجذرة في الفكر البشري»[2]، فالتجليات إنما تصدر عن ثوابت محددة، وقد شخص أهدافها، واستقاها من مصادرها النظرية والتطبيقية.

3- **التركيب**، وأكد فيه أنّه رصد الثوابت التي تقف وراء النظريات التي وصفها، وهي بيولوجية النص، بما تحتويه من مفاهيم مثل: الانتقاء، والطفرة، والتوازن، والصراع، وأنواع النفي، والتنظيم الذاتي، ثمّ استغلال علم الرياضيات، ولاسيما الهندسة، لتوليد المفاهيم، وخلق النظريات وضبطها، وأخيراً النزعة الفلسفية التوليفية، أو التجريبية المحضة. وقرر أخيراً أنّ هذهِ الثوابت هيمنت على تفكير أصحابها في النظر إلى اللغة وإلى تحليل

(1) المصدر نفسه، ص31-32.

(2) المصدر نفسه، ص34.

النص، ثمّ كشف أنّ الجهود انصبّت على تحديد ضرب من القصدية، وهي التي تكسب الكلام ديناميته وحركته، ولما كانت الدينامية تقتضي التحول والانتقال، لزم أن يكون ثمّة فضاء وزمان، يكونان خلفية تتحكم في مجرى تحولاتها وتبعاً لهذا، استغل الفضاء والزمان، حسابياً وهندسياً، لتوليد المفاهيم وصياغة النظريات في أعمال الباحثين اللسانيين واللسانيين النفسيين.

ثمّ تتبع مفتاح أمر إنتاج المعرفة عقلياً وتجريبياً، وما يغذيه الحوار والتفاعل في الإرسال والتلقي من تفاعل بين الإنسان والمحيط، والنصّ مع نفسه، والمرسل والمتلقي، والمتلقي مع النص. وفي كلّ هذا، إنما يظهر التشابه، أو التفرد الذي يميز النصوص، وجميع ما ذكر يفضي إلى تلمس قواسم مشتركة في الدراسات اللسانية الحديثة تندرج تحت مفهومين؛ الأول: الالتحام الذي يشتق منه التنضيد والتنسيق، والأول يتصل بالجمل وما فيها من أدوات ربط تصل جملة بأخرى، والثاني يتصل بالعلاقات المعنوية والمنطقية بين الجمل .والثاني: الانسجام، وهي النظم الثابتة، الطبيعية والثقافية، التي تؤطر حياة النص، فكل نص منسجم مهما بدا أنه يتسم بالفوضوية والعبث.

4- **التوظيف**: بعد أن بين مفتاح الأسس العلمية والفلسفية التي تبرهن على دينامية النص، وأشار إلى أنها وليدة تراكمات حضارية وثقافية، وثورة صناعية وعلمية، وتفاعلات سياسية، طرح السؤال الآتي: «أو ليس في هذا إسقاط على ثقافتنا ذات الخصوصية، والمتميزة من غيرها؟ أَوَليس في هذا تشويه وتعذيب لجسد النصوص الجميلة؟!»[1]. وأجاب عن ذلك بالنفي، استناداً إلى سببين عدّهما مسوغاً لذلك النفي، وهما: إنّ النظريات التي استقى منها منهجه «فيها ثوابت ليست خاصة بلغة من اللغات، فهي إذاً، إنسانية»، ومعياره في ذلك الآتي: «بما أنه ليس هناك طب أو فيزياء أو

(1) المصدر نفسه، ص45.

كيمياء أو بيولوجيا خاصة بأمة من الأمم، فكذلك يمكن أن يُقال في علم النصوص»[1]. وإنّ آليات توليد النص، وثوابته النفسيّة والذاكرية والتفاعلية والفضائية الزمانية، تعكس الضروريات التي تتسبب في وجود النص، ولكنه، حال تكوّنه، يتصف بالتفرد، فتكون له خصائص نوعية تميزه، و«بهذا المنظور يمكن أن نوفق بين المكتسبات العلمية العالمية ليصير لنا علم للنصوص، وبين الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الثقافة القومية، وتفرد النص، وتميزه داخل الثقافة وداخل الجنس الأدبي نفسه»[2].

ثم قام بتوظف المفاهيم التي استخلصها بوساطة عرض الآراء ومضاربتها في تحليل مجموعة من النصوص المختلفة، وأشار إلى ما أسماه «مواطن الاستثمار»، التي استقى منها منهجه، ورسم حدود «الاستثمار»، وانتهى إلى إقرار أنه في ضوء الموجهات المذكورة، سيتصل نقدياً بموضوع بحثه.

كشف عمل مفتاح، في بحوثه التي وقفنا عليها، أنّه نوع من التوغل الجريء في المنظومة الفكرية والنقدية المعاصرة. بيد أنّ وصف العمل بالجرأة، لا يبرّئ خضوع تحليلاته؛ بل ومنطلقاته النظرية، لوجهات متنوعة، تركت أثرها في نسيج عمله؛ بل وجهته الوجهة التي حددتها أولاً المرجعيات التي صدرت عنها، وليس الوجهة التي أراد لها أن تكون. وإذا كان، في **(سيمياء الشعر القديم)** و**(تحليل الخطاب الشعري)**، جعل «المادة المدروسة وكأنها ليست غاية في ذاتها، إنما فقط مادة للتطبيق، ودعوة من أجل إثبات صلاحية نظرية»[3]، فإنه، في **(دينامية النص)**، استغرق في الأمر، وأخذته لذة البحث في «أصول» و«أسس» متنوعة، جرّته إلى ما تنطوي عليه من مصادرات، بدل أن يستخلص ما كان انتواه.

---

(1) المصدر نفسه، ص46.

(2) المصدر نفسه، ص45.

(3) المرتجي، أنور، سيميائية النص الأدبي، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء، 1987م، ص98.

تبدو مضاربة الآراء والنظريات، وكشف النظم المعرفية، وادعاء استخلاص رؤية، بوساطة المضاهاة والاختيار والانتقاء، أمر في غاية الخطورة، ليس على صعيد الإجراء، إنّما على صعيد الممارسة التحليلية، التي توظف النتائج في سبيل قضية محددة؛ فالموجهات الخارجية تظلّ أمينة على ما تنطوي عليه من رؤى ومنظورات. والأطر العامة قد تضلّل الباحثين بأنّهم وضعوا أيديهم على سرّ ما يريدون الوصول إليه، ويبدو الأمر وكأنه نوع من «السباحة الحرة» في بحر «آخر».

6- السرديّة واستبداد النموذج الغربي:

على أنّنا نُواجه مع سعيد يقطين، في كتابيه (**تحليل الخطاب الروائي: الزمن-السرد-التبئير**)[1]، و(**انفتاح النص الروائي: النص-السياق**)[2]، بهيمنة «النموذج» الذي أنتجه السجال بين الآراء التي اعتنت بمكونات الخطاب السردي؛ إذ يندرج عمله في مجال «السردية» (Narratology)، وهو حقل جديد انصرف الاهتمام فيه إلى مكونات الخطاب السردي وأبنيته ومستوياته الدلالية. وانتظم في تيارين: السردية اللسانية كما تجلّت في جهود جيرار جنيت وتودوروف وبارت، وهو تيار عُنِيَ بدراسة مستويات التركيب والعلائق التي تربط الراوي بالمتن الحكائي، والسردية الدلالية، كما تجلّت في جهود بروب وبريمون وغريماس، وهو تيار عُنِيَ بالبنى العميقة لتحديد قواعد وظائفية للسرد. ولا يخفى أنّ هذين التيارين خُصّبا بالجهود الأنجلو-ساكسونية من طرف فاولر وبرنس وجاتمان، وبالروسية بشخص أوسبنسكي، ما شكل تياراً حاول التوفيق بين التيارين المذكورين[3].

هذا هو الأفق الذي اشتغلت فيه البحوث المعنيّة بالسرد الأدبي، وهو

(1) يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989م.
(2) يقطين، سعيد، انفتاح النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989م.
(3) إبراهيم، عبد الله، السردية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ص10.

الحقل الذي أمدّ سعيد يقطين بكثير من المفاهيم والإجراءات والتوصلات التي خلص إليها. ولهذا خصّص أجزاء كبيرة من كتابيه لعرض المفاهيم والمقولات والآراء والطرائق، هادفاً إلى كشف جهود الآخرين في هذا الميدان، وتعقب التطور التاريخي للسردية، بيد أنّ أبرز ما يمكن ملاحظته، في تضاعيف بحثه عن تركيب الخطاب ودلالته، هو استنباط نموذج قياسي بوساطة السجال، وليس الاستقراء.

يحتشد الكتابان بالعرض والانتقاء والاستخلاص، ثمّ التبنّي أو الإبعاد، ثمّ التركيب، بهدف الاطمئنان إلى نموذج ينطوي على كفاية منهجية. لكنّ الوصول إلى نموذج تحليلي يقوم على الاستئثار بعناصر من سرديات متعددة، وتملّكها، وإقصاء أخرى، كما يلاحظ عند يقطين، لا يخلو من مخاطر جمة، تكون أحياناً مخاطر مهلكة؛ فإذا كان الباحث في حقل السردية إزاء جهود خصبة، عُنيت بتفاصيل الموضوع، فهل سجاله معها هو الذي يمكّنه من بلوغ أهدافه؟ أم هل الأمر يستدعي، قبل كلّ شيء، بل ويلزم، أن يقوم البحث على استقراء شامل لمكونات موضوع الاشتغال، أقصد: مكونات الخطاب السردي الذي يعمل الباحث عليه! من الصحيح أنّ إنشاء هيكل عام لتحليل الخطاب يستدعي الإفادة من نتائج بحوث أخرى؛ إذ لا يمكن اختزال المعرفة في هذا الميدان إلى الابتكار، ولكن في الوقت ذاته، لا بد من تعريض موضوع البحث لاستقراء دقيق، يعقبه تصنيف، تقوم عليه النتائج.

كان النموذج اللساني، قبل ثورة «ما بعد البنيوية»، نسقاً مهيمناً في البحث النقدي، جاء من اللسانيات إلى الأدب، وفرض حضوراً طاغياً، وقدّم نتائج كبيرة، حينما وُظِّف في ميادين الأدب والأنتربولوجيا وعلم النفس، وأفاد النقد الأدبي، حينما عدّ معياراً قياسياً لبنى الخطاب الأدبي، كون الخطاب نتاجاً لسانياً، ولاسيما أعمال تودوروف وبارت. وقد أفاد يقطين من الإرث المنهجي الذي أوقدته اللسانيات في حقل السردية. ولذا، نراه، من أجل تسويغ معرفته في هذا الميدان، ينتخب خطاباً روائياً واحداً

هو (**الزيني بركات**) لجمال الغيطاني للتحليل، مردفاً إياه بأربعة خطابات روائية أخرى لا تستأثر بالاهتمام. وبدأ بحثه، في المداخل التمهيدية التي خُصصت لـ «الزمن» و«الصيغة» و«الرؤية» و«البناء النصي» و«التفاعل النصي» و«البنية السوسيو-نصية»، من أجل إيجاد تطابق بين بنية النموذج الذي استقاه من الدراسات السردية الغربية، وبنية الخطاب الذي انتخبه للتحليل، وكأنّ بحثه لا يهدف إلى استنباط «سردية» الخطاب الذي درسه، إنما هو إنشاء هيكل يصلح لتحليل الخطابات السردية.

تعميم نموذج ما يتحدّر من المضاهاة والمساجلة، ثمّ انتخاب خطاب يسوغ علميته، أمر محفوف بكثير من الأخطار؛ ذلك أنّ موضوع «الكفاية المنهجية» سيُثار في ميدان التحليل الأدبي. النموذج، فيما نرى، ينبغي أن يكون نتاج الاستقراء، ما دمنا نبحث في البنى الداخلية للخطابات السردية، وكلّما اتسع مجال الاستقراء، سيفضي ذلك إلى تسجيل مزيد من الثوابت التي تتضافر لتشكّل أركان نموذج ذي كفاية. مع ملاحظة أساسية، وهي استقرار النوع الأدبي الذي يجري البحث فيه.

أمر النموذج، بإشكالياته اللسانية والخطابية من ناحية، والمنهجية من ناحية ثانية، يُثار مع يقطين، ليطرح موضوع «الكفاية»؛ ذلك أنّ الموجهات الخارجية في حقل السردية، كما تبلورت، في البحوث الفرنسية خاصةً، استأثرت كثيراً باهتمام يقطين، واستبدّت به، ووجّهت معظم النتائج التي توصّل إليها، وترددت في صفحات كتابيه، بما يطابق المرجعيات التي صدرت عنها، وليس الخطاب الروائي الذي كان موضوعاً للتحليل. وعلى الرغم من كلّ هذا، كان يقطين يتطلّع، فضلاً عن تحديد المفاهيم، إلى تقديم طريقة شاملة لتحليل الخطاب السردي بنية ودلالة؛ أي إنتاج معرفة منهجية يمكن الاستفادة منها في تحليل نصوص أخرى. ولهذا فصّل في القضايا الإجرائية، والآراء، والمفاهيم، وهو أمر استأثر بجلّ اهتمامه[1].

(1) يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، انظر التمهيد المطوّل للكتاب.

سبق تأكيد أنّ سعيد يقطين كان يريد تقديم هيكل عام يكون صالحاً لتحليل الخطابات السردية، وأنّه انتخب نموذجاً لتسويغ أهدافه. إنّ جهداً مثل هذا، يُعنى بالطرائق أكثر ممّا يُعنى بالنصوص، هو أدخل في «السردية» التي تريد تحديد أنظمة عامة. ولهذا استخدمت رواية **(الزيني بركات)** لتأكيد صحة التوصلات النظرية التي استخرجها يقطين نتيجة مضاربة الآراء بعضها ببعض. ولم تفلح الرواية بتحويل أو تغيير الآراء المقررة سلفاً، فقد صيغت قوالب وفراغات وأدخل الخطاب فيها، ويؤكّد هذا أنّ المكونات التي توصل إليها تشكّلت بسبب من العرض والسجال، لا الاستقراء الدقيق لمكونات الرواية[1].

وإذا كانت «رؤية الآخر»، من قبل، قد أثّرت في عمل النقاد العرب، فإنّنا نجد الآن أنّ «نموذج الآخر» أصبح مثار اهتمام النقاد العرب المعاصرين، وإذا كانت «الرؤية» مفهوماً التبس مع المعطيات الإيديولوجية، بما يمكّن من تشخيص مخاطره، فإنّ «النموذج» قُدّم عند يقطين بوصفه معياراً معرفياً قياسياً لا خلاف حوله؛ لأنه ضربٌ من المعرفة المجرّدة التي لا هويّة لها، وقد انتزعت من سياق ثقافي وجرى تعميمها على خطابات سردية تنتمي إلى سياق ثقافي مختلف؛ فرتّب ذلك تضليلاً من نوع أخطر؛ فالنموذج الذي تنتجه مرجعيات معينة سيظل لصيقاً بتلك المرجعيات، وعاجزاً عن الوفاء بما يُراد منه في نصوص أدبية مختلفة.

7- توظيف الأثر الرومانسي:

وصف خليفة التليسي نفسه بأنّه «أديب إنساني» (Humanist)[2]. وقد استُعِير هذا الوصف ممّا شاع في أوربا أول العصر الحديث من نعت لأولئك

---

(1) إبراهيم، عبد الله، المتخيّل السردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990م، ص178. وللتفصيل نحيل على الفصل الأخير من هذا الكتاب ص145-183.

(2) مجلة الفصول الأربعة، طرابلس، العدد 66-67-68 لسنة 1992م.

الكُتَّاب والمفكرين الشاملين الذين نهضوا بأكثر من مهمّة ثقافية. قدّم التليسي وصفاً مسهباً للموارد الثقافية التي كوّنت شخصيته الأدبية، ومنها انكبابه المبكر على قراءة الأسفار الكبرى للتراث العربي، كـ (**الأغاني**) لأبي الفرج الأصفهاني، و(**العقد الفريد**) لابن عبد ربه، وغير ذلك؛ الأمر الذي أفضى إلى تفتّح نظرته على عيون الأدب القديم. وسرعان ما اندمجت في شخصه مسارات ثلاثة، كما يقول، هي: مسار التراث، ومسار الحديث، ومسار الثقافة العالمية، بسبب اطلاعه على الأدب العالمي في لغاته الحيّة. وواضح إلى جانب هذا تأثير رواد النهضة الأدبية العربية الحديثة فيه مثل: العقاد، وطه حسين، والمازني، وميخائيل نعيمة، ولاسيما الأول الذي ترك فيه أثراً واضحاً. وقد تمخضت عناية التليسي بالتراث الشعري عن سفر كبير هو (**روائع الشعر العربي**)، وكما قال، مختارات عكست صلته العميقة بأروع ما أنتجته قرائح الشعراء العرب. أما كتابه (**كراسات أدبية**)[1]، فهو سجلّ لعلاقته بالآداب الأجنبية؛ إذ عرّف فيه بـ بيراندللو، وإبسن، وبروست، ودوستويفسكي، وبلزاك، وموبسان.

اشتغل التليسي على عدة «قضايا نقدية»، ويصعب القول إنه صاحب «منهج نقدي». وقبل أن نعرض لمجموعة من القضايا التي اهتمّ بها، يلزمنا بيان وجهة نظره فيما يمكن أن نصطلح عليه بـ «النظرية النقدية». فقد أكّد أنّ روّاد النقد الأدبي مثل: طه حسين، والعقاد، والمازني، وشكري، لم تربطهم بالشعر العربي «مواقف عشق واقتراب»؛ بل على الضدّ من ذلك «خلقوا بنظرياتهم الجديدة ودعاويهم الجديدة نوعاً من الانفصال بين المعاصرين والأدب القديم. أولاً: الانفصال كان بالنسبة إليهم قضيّة رئيسة لترسيخ مفاهيمهم لإثبات أنّهم جاؤوا بالجديد. فلكي يثبتوا أنّ التاريخ بدأ بهم، لا بد لهم من أن يحدثوا هذا الانفصال. وثانياً: لم يقتربوا إلى الشعر العربي اقتراب عشق.

---

(1) التليسي، خليفة محمد، كراسات أدبية، الدار العربية، طرابلس، 1975م.

وإن اقتربوا منه فهو اقتراب من الظواهر المنعزلة؛ بل إنّهم نظروا إليه كشعر غازٍ، شعر غزاة لا صلة وجدانية لهم به»، فدراسة طه حسين حول المتنبي، كما يقول التليسي، لا تمثل عشقاً للمتنبي، ولا تمثّل تجربته، لأنّه لو كان هناك تمثّل حقيقي لتجربته ومأساته، لكانت أحكام طه حسين مختلفة عن الأحكام التي انتهى إليها حول المتنبي. أمّا العقاد، وهو أشدّ المؤثرين في التليسي، فقد أبرز نبوغ ابن الرومي بسبب أصوله اليونانية، فيما اختار المازني بشار بن بُرد لأنه فارسي.

علّل التليسي ذلك بأنّ كلاً من العقاد والمازني أرادا أن يقولا إنّ طريق النبوغ في الشعر ليس هو طريق العبقرية العربية، ومن ذلك يذهب إلى اتهام مدرسة الديوان بأنّها سعت إلى الإعلاء من قيمة الوجدان الفردي الذاتي، ولكنّها أخفقت في تلمّس الفروق الفردية بين الشعراء العرب القدامى، وتجاربهم الشعرية المختلفة؛ بل إنّها، بحسب رأيه، أخفقت في مقاربة التجربة الشعرية العربية في عشق؛ ذلك أنّ تلك التجربة لم تحضر في صلب اهتمامات أصحاب مدرسة الديوان. وما اهتمامهم بـ «شوقي» و«حافظ إبراهيم» إلا لدوافع خاصة، على الرغم من موقفهم المعلن منهما. أمّا دعوتهم إلى وحدة القصيدة، فقد سبقهم إليها الجرجاني، وقولهم بها ما هو إلا تأثر بما أشاعته الرومانسية الإنجليزية، وليس تشخيصاً بكراً لظاهرة شعرية في الأدب العربي.

ثمّ خلص التليسي إلى القول، وبمنتهى اليقين، إلى أنّ «النقاد المصريين» ابتداء من جماعة الديوان (وهم العقاد، والمازني، وشكري)، وانتهاء بمندور ولويس عوض والمعداوي، لم يقتربوا إلى الشعر العربي اقتراب عشق، ربّما اقتربوا إليه في بعض الأحيان اقتراب مصارعة وجدال. وفي هذا أيضاً نوع من الإيجابية، لكنّهم إجمالاً تعاملوا معه كما لو كان شعراً غازياً، كما لو كان شعراً لا شأن له بهذهِ البيئة، وهنالك إشارات متواصلة إلى أنّ الشعراء العرب لم تلدهم مصر. ورتّب التليسي على هذا الموقف نتيجة مهمّة هي أنه عطّل الاقتراب لا من النماذج الشعرية فحسب، بل من التجربة الشعرية العربية

بذاتها، ولو تمّ الاقتراب في عشقٍ لكانت التجربة الشعرية المعاصرة عند العرب اتخذت مساراً مغايراً لما هي عليه الآن[1].

وبغضّ النظر عمّا تثيره هذهِ الآراء من ردود فعل؛ لأنها لا تحمل معها براهينها النقدية، فإنّ مقصدنا من الوقوف عليها له غاية مختلفة، فتكرار مفردة «العشق» في سياق الحديث، ظهر وكأنّ «العشق» مبدأ نقدي، يريد التليسي إبرازه، بوصفه «معياراً» في مقاربة النصوص الأدبية وتحليلها، وهو بذلك يتجاوز أحد الأصول الأساسية للممارسة النقدية التي تشترط وضع «مسافة إجرائية» بين الناقد والنص، ليتمكن من إجراء تحليل نقدي موضوعي له. ولكنّ التأكيد على مبدأ «العشق» بدا أنه تعلّة لتسويغ وجهة نظره في مختاراته الشعرية، فهو يدافع عن هذا «المبدأ/ المعيار»؛ لأنه يتّصل بتجربته الذاتية، ومذاقه الشخصي، وبما أنّه وجد استعداداً داخلياً للتواصل مع التراث الشعري منذ مطلع حياته، فقد ركّب لهذا الاستعداد بُعداً وجدانياً اصطلح عليه «العشق».

ويكتنف الغموض مصطلح «العشق» في سياق حديثه حيثما ورد؛ لأنّه لا يزيد أن يكون منظوراً خاصاً وذاتياً يمثّل ذوقه في اختيار هذهِ القصيدة دون تلك، ولو أطلق عنان هذا العشق بلا ضوابط ولا مسوغات، لأصبح الاختيار الشعري مضطرباً، ولا يبدو التليسي مهتماً ببيان حدّ هذا المبدأ، إنما يلحّ فقط على أنه المبدأ المحرك وراء اختياراته، وهو المعبرّ عن علاقته الوجدانية بالموروث الشعري، ولما كان هذا المبدأ هو المهيمن في الاختيار، فقد جاءت المختارات استكشافاً ذاتياً مارسه التليسي في مضمار ذلك الموروث.

وينقلنا الموقف الذاتي، الذي وجّه اختياراته إلى ممارساته النقدية الأخرى، التي لا تبتعد عن الأفق الشخصي الذي وصفناه؛ فتأثير مدرسة الديوان فيه جعله يبحث عن الصوت الذاتي للشاعر في تضاعيف خطابه

(1) حوار مع التليسي، مجلة الفصول الأربعة.

الشعري. ففي أول كتاب نقدي صدر لهُ عام (1957م) بعنوان (**الشابي وجبران**)، سأل التليسي نفسه: «لماذا أحببت الشابي؟». ووضع لذلك جواباً قال فيه: «أعظم ما أعجبني في هذا الشاعر الكبير صحّة فهمه لرسالة الشعر. وما أقلّ الأصوات التي تنطلق من الأعماق، كما ينطلق صوته الخافت الهامس في قصائد الحب، والعاصف الثائر في قصائده الوطنية. إنّه صوت عميق، بقية من تلك القلة الخالدة من الشعراء والفنانين الذين يغمسون أقلامهم وريشهم في الدماء، ويرسمون بدم قلوبهم قبل أن يرسموا بالألفاظ والألوان. وتلك مزية لم تنلها إلا القلة التي اصطفاها الله لإبداع رسالة الفن، وردّ الناس إلى الحياة الفنيّة الرفيعة التي تجد فيها الشخصية الإنسانية امتدادها»[1]. وكأن «الناقد» عثر على ذاته في شخص «الشاعر».

شاعت الحيثيات الذاتية مبكراً في الشعر العربي على يد شعراء المهجر وجماعة الديوان. وأشار التليسي إلى أنّ البحث عن الصوت الشخصي للشاعر هو جزء من تكوينه الثقافي والنقدي، ذلك أنّ أقطاب «جماعة الديوان» يرون «أنّ الشعر قيمة إنسانية، وأنّ الشاعر إنسان ممتاز، وأنّ امتيازه يجب أن يكون ماثلاً في تعبيره عن ذاته، وتعميقه لحياة الآخرين ومضاعفتها بإطلاعهم على صور رائعة من تجربة إنسان فنان». وهم يلتقون بالمهجريّين الذين كانوا «يدعون إلى أن يتجه الشاعر إلى مخاطبة الإنسان، فلا يشغله عنه شاغل من الحوادث التافهة. وكانوا ينادون بوحدة القصيدة، ووحدة موضوعها، ويلحون على التحرّر من الصياغة التقليدية البائدة، والعمل على خلق صياغة جديدة تزيد من ثروة اللغة، وتجدد دارس الشعر العربي، ويسعون إلى أن يتخلص الشعر من الطبقات التي كان يعيش عليها، ويعتمد على رفدها، ويتغنّى بأمجادها»[2].

---

(1) التليسي، خليفة محمد، الشابي وجبران، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1987م، ص7-8.

(2) المصدر نفسه، ص5-14.

جارى التليسي أصحاب الديوان في نقدهم لشوقي وحافظ إبراهيم؛ لأن تجديدهما أصاب الشكل ولم يتعداه إلى المضمون، وسبب ذلك أنّ «رسالة الشعر لم تكن واضحة في نفسيهما، وضوحها الآن في أذهان الشباب الواعي الذي شعر بذاته». وهذهِ الذاتية هي «رسالة الشاعر، إنها القضية التي يعيش من أجلها، ففيما كان شعر شوقي وحافظ يمثل نوعاً من "الوثائق التاريخية"، أصبحت الحاجة ماسة إلى نوع من الشعر هو بمثابة "الوثائق الفنية". ومن هنا انبثقت شاعرية الشابي، كما قرر التليسي، فبتأثير من المهجريين وأصحاب الديوان، ثار الشابي على الوظيفة التقليدية الموروثة للشعر، وجاءت ثورته مزدوجة «ثورة على المضمون، وثورة على الصياغة».

فقد هجر التغنّي الوصفي الخطابي المحايد للأشياء، واستبدل به التعبير عن العواطف الذاتية الأصيلة. ولما كان التليسي هضم تلك الموجهات من قبل، فقد وجد أنّ الشابي ينطق بلسانه. وهنا نجد مرة أخرى، وفي فترة مبكرة من حياته، نوعاً من علاقة العشق بين الناقد والمنقود، فإذا أضيف إلى كلّ ذلك، وعلى سبيل التأكيد، أنّ الشابي كان «تلميذاً للمدرسة المهجرية، والطابع الذي تركته هذهِ المدرسة في أدب الشابي، لا سبيل إلى إنكاره وإغفاله وتجاهله»، أصبحت المماثلة بين الناقد والشاعر كبيرة جداً. فكأنّ شعر الشابي وجه لأفكار التليسي، وكلّ منهما كان مريداً للعقاد، فإذا أضيف إلى كلّ ذلك أنّ الشابي هو «تلميذ نابغ لجبران» و«التلمذة تعني التشابه في الخصائص الفنية، وفلسفة الحياة»، وأنّ «الأدب المعاصر لا يعرف بين شعراء الأدب الحديث، من وضح فيهم تأثير جبران كما وضح في الشابي»[1]، فقد بلغ التماثل بين التليسي والشابي حدّ المطابقة. إنّه تطابق الرؤية بين الاثنين الذي لا يفلح إلا «العشق» في كشف مدياته وخفاياه. وقد اطرد هذا «العشق» في علاقة التليسي بما ينقد، ففي كتابه النقدي الثاني (**رفيق شاعر الوطن**)، الذي صدر في عام (1965م)، وهو أوّل كتاب نقدي

(1) المصدر نفسه، ص47.

مخصص لشاعر ليبي هو أحمد رفيق المهدوي (1898- 1961م)، انطلق التليسي من الموقف نفسه الذي قارب فيه الشابي.

يعدّ رفيق المهدوي أحد أبرز الشعراء الليبيين، وهو «يحتل الصدارة في الشعر الليبي كلّه»[1]. وذلك أمر له دلالته في اختيار التليسي لدراسته؛ إذ أعلن أنه بصدد مناقشة الجوانب الفنيّة في شعرهِ من «حيث قيمتها الشعورية والتعبيرية، ومدى نجاحه في أن يؤكد نفسه كشاعر يخاطب الوجدان الإنساني في كل زمان ومكان». وكرر في هذا الكتاب الأفكار ذاتها التي مرّ ذكرها في كتابه عن الشابي وجبران. فكما عرض للاتجاهات التقليدية في الشعر العربي، ولجهود مدرسة الديوان والمهجر، في الكتاب الأول، فإنّه أعاد مجمل ما سبق ذكره في هذا الكتاب، وواضحٌ التماثل بين الكتابين من ناحية الموضوعات التي عرضها، ولعلّ أهم ملامح التشابه أنّه، في الاثنين، حاول استنطاق النصوص الشعرية بوصفها مرايا لتصورات الشابي ورفيق، محاولاً بذلك الكشف عن شخصيتهما الشعريتين.

وذهب هذا التصور إلى أنّ الشعر مرآة للمرجعيات الثقافية والتاريخية، وقد أشاعه طه حسين في دراسته عن الشعر العربي القديم، ولاسيّما دراستيه عن المعري والمتنبي. وهو في ذلك كان متأثراً بأعلام المنهج الاجتماعي الذي شاع في فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على يد تين وسانت بيف[2]، وعُرِفَ على نطاق واسع في النقد العربي في النصف الأول من القرن العشرين. وما يُلاحظ أنّ التليسي أخذ هذا التصوّر بوصفه مسلَّمة نقدية، وطبقها على الشابي ورفيق. وفيما توصل إلى أنّ الأول نطق بصوته الذاتي، توصل إلى أنّ الثاني نطق بصوته الغيري، وسنده في ذلك أنّ شعر رفيق اتصف بالوضوح العقلي، والتعبير عن الأحداث العامة، وضعف

(1) القويري، يوسف، الكلمات التي تقاتل، طرابلس، 1977م، ص9.

(2) إبراهيم، عبد الله، من وهم الرؤية إلى وهم المنهج، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت 100- 101 لسنة 1993م، ص115.

الخيال، وهيمنة الصيغ الشعبية، وضعف التأمل الذاتي، وعدم التميّز الفردي، والدقة في رصد الأشياء الخارجية، والوهن الواضح في تركيب العبارات. وأخيراً ضحالة الطاقة الشعرية التي استنفدت في موضوعات لا قيمة أدبية لها كالمساجلات والإخوانيات والمداعبات[1].

إذا تأملنا في مناحي التماثل بين كتابي التليسي عن الشابي وعن رفيق، من ناحية التركيب والموضوعات، نجد أنه درس فيهما الموضوعات ذاتها تقريباً؛ مثل الطبيعة والوطنية والشخصية الشعرية، وعلاقات كل شاعر بالشعراء الآخرين. والاختلافات البسيطة المضافة هنا وهناك، لم تكشف عن تمايز واضح بين الكتابين، والناقد يصدر في معالجته عن تصورات أرستها في العقد الثالث من القرن العشرين السجالات الأدبية التي كان موطنها الأصلي مصر.

وإذا نظرنا إلى الجهد النقدي فيهما، من زاوية ادّعاء أنّه يُعنى بالتحليل الفني لشعرهما، نجد أنّ جهده اقتصر على الموضوعات الخارجية في شعرهما كالطبيعة والمرأة والوطن والحياة والطفولة... إلخ، وهو أمر معروف لا جديد فيه، ولا يندرج ضمن الدراسة الفنيّة. عموماً، إنّ الكتابين مكرّسان للتعريف بالملامح العامة لهذين الشاعرين، وليس ثمّة فحص معمّق للنظم الإيقاعية والأسلوبية والبنائية والدلالية لشعرهما. كون رفيق المهدوي تلميذاً لشعراء المدرسة التقليدية مثل حافظ والزهاوي، أمر لا يختلف من ناحية التحليل الفني عن كون الشابي تلميذاً لمدرسة التجديد عند المهجريين ومدرسة الديوان. فالتماثل قائم في الأسس، وليس في التجلّيات، ولعلّ أبرز ما يتصف به الكتابان أنهما دراستان تعريفيتان عامتان بهذين الشاعرين.

التفت التليسي، في كتابه **(قصيدة البيت الواحد)** الصادر في عام (1983م)، إلى قضيّة أخرى لا تبتعد بدورها عن الأفق الذاتي الذي وجّه ممارساته النقدية، فقد حاول أن يراجع بعض المفاهيم المتصلة بالشعر

(1) التليسي، خليفة محمد، رفيق شاعر الوطن، طرابلس، 1971م، ص84-85.

العربي، وسعى إلى تقديم قراءة جديدة لذلك الشعر، وهي «محاولة لا تدعي أكثر مما لها، ولا تطمح إلى أكثر من إثارة العشق، وتجديد صلة الشباب بهذا التراث الجميل، وإعادة عرضه بشكل مقبول». وأضاف أنه يريد أن يرد الظلم الذي لحق بالشعر العربي القديم، ذلك الظلم الذي مثلته حملات التجديد، التي وجّهت تهمة مزدوجة، فذلك الشعر متهم عند رواد التقليد بأنّه مكثف ومركز، ومتّهم عند رواد التجديد بأنه مسهب ومسرف، ومفتقر إلى الإلماعة الخاطفة، والإضاءة السريعة، والتكثيف المركز». وهدف التليسي في هذا الكتاب إلى فكّ الاشتباك الحاصل في هذهِ التصورات الخاطئة حول طبيعة الشعر العربي.

رأى التليسي أنّ «الأصل في الشعر العربي هو البيت الواحد، وعندما كان الشاعر العربي القديم يرسل البيت الواحد ليعبّر به عن لحظته الشعرية لم يكن يواجه أية مشكلة تعبيرية، فقد كان البيت الواحد يعبر عن حاجته، ويستوعب اللحظة الشعرية التي يعانيها بكلّ أبعادها»[1]. وبذلك، فالبيت الواحد هو الأصل والجوهر الذي يوجّه الأبيات التي تحيط به، ويحدد وظيفتها الدلالية. ودليله على ذلك عناية النقاد العرب المبكرة بالبيت الواحد، وما فجرته قضية «البيت الواحد» في الأحكام النقدية القديمة، سواء في موضوع المفاضلة أم السرقات أو الموازنة أو المقارنة.

كان القدماء، كما ذهب التليسي، يقيمون تصوراتهم النقدية على الأبيات المفردة، وهو يريد بذلك أن يتوصل إلى أنّ الأصل في الشعر العربي هو البيت الواحد الذي يستغني بنفسه عن غيره، وقد عرض للإشارات التي أوردها قدماء النقاد حول هذا الموضوع مثل: ابن سلام الجمحي، وابن قتيبة، وابن طباطبا، وقدامة بن جعفر، والحاتمي، وعبد القاهر الجرجاني، وابن رشيق. وقرر أنّ القدماء استرعى اهتمامهم أمر البيت الواحد. بيد أنّ

(1) التليسي، خليفة محمد، قصيدة البيت الواحد، طرابلس، 1983م، ص9.

المحدثين أيضاً اهتموا بالموضوع نفسه مثل: المرصفي، وخليل مطران، والعقاد، والشابي. وما إن انتهى من عرض الآراء قديمها وحديثها، حتى خلص قائلاً: إنّ «الدعوة إلى الوحدة الموضوعية والعضوية للقصيدة دعوة سليمة في حدّ ذاتها لا غبار عليها، وربما كان الشعر العربي في المرحلة الماضية في حاجة شديدة إليها حتى يتلاءم مع روح العصر، ويعبّر عن الحاجات الجديدة للشاعر الذي لم يعد يطيق القفز أو التنقل من خاطرة لأخرى، وبين مختلف اللحظات والانفعالات الشعرية. ولكنّ عيب هذهِ الدعوة، أو عيب دعاتها على الأصح، التورط في أحكام ومقارنات، خرجت عن حدود القضيّة وحجمها إلى مجالات أبعد وأخطر حين عقدت المقارنات بين النفسيّة العربية والغربيّة، وبشكل جائر»[1].

وما إن فرغ من عرض آراء الشعراء الغربيين في هذا الموضوع حتى شرع يؤكّد أنّ أهمّ ما في القصيدة لحظتها المتوهجة التي تتمركز غالباً في بيت واحد من الشعر، وأنّ العرب شخّصوا هذهِ الظاهرة قديماً، وأرجعوا هذهِ الظاهرة إلى أسبابٍ منها الإيجاز والكثافة والأصول الشفاهية للشعر العربي، الأمر الذي يجعل البيت الواحد قادراً على استدعاء القصد حالاً.

بعد كلّ هذا العرض المسهب تقدّم التليسي برأيه الذي مفاده أنّ البيت الواحد بومضه الخاطف الكثيف يشتمل على القصيدة كلها؛ فالقصيدة ليست بعدد أبياتها، وإنّما بالحالة الشعورية والتصويرية التي تثيرها، ولجأ إلى التفريق بين «بيت القصيد» و«قصيدة البيت الواحد». فقد اقترن الأول بالحكمة والمثل السائر الذي يجري التمثيل به في المناسبات دون الاهتمام بالجوهر الشعري الذي يتوافر عليه هذا البيت، أو لا يتوافر على الإطلاق. كما يفترض بيت القصيد أن يكون هو الغاية من هذا القصيد، أو أبرز شيء فيه، وفي هذهِ الحالة تغدو القصيدة كلها رحلة من أجل اكتشاف هذا البيت، فقد يكون في

(1) المصدر نفسه، ص46.

مطلع القصيدة، ويكون ما سواه شرحاً له، وقد يتوسط القصيدة فيكون ما تقدّمه تمهيداً له، وقد يكون خاتمة تعبّر عن قمة النفس الشعري. أمّا الثاني؛ أي «قصيدة البيت الواحد»، فيعتمد على مفهوم يؤمن بأنّ الشعر ومضة خاطفة، ولمحة عابرة، ودفقة وجدانية، ولحن هارب، وأغنية قصيرة، وهي تخلق التعبير المكثّف المركز الذي يستنفد اللحظة الشعرية ويحيط بها[1].

وراح يتقصّى قصيدة البيت الواحد في الشعر العربي، فوجدها مبثوثة في أشعار أبي نواس، والمتنبي، وأبي تمام، والشريف الرضي، ومهيار الديلمي، والمعري، وغيرهم من القدماء، وفي الوقت نفسه عثر عليها عند المحدثين مثل: أدونيس، ونزار قباني، وتوصل إلى أنّ قصيدة البيت الواحد أصل ضارب في الشعر العربي قديمه وحديثه، ونفى أمر أخذها من الأشعار غير العربية. ولم يكتفِ بذلك؛ بل إنه فسّر نشأة الشعر العربي في ضوئها، فبحسب رأيه «قصيدة العرب الأولى كانت بيتاً واحداً»[2]، ولا يبرهن على رأيه هذا، إنّما يحشد جملة من العواطف الشخصية لتفسير الأمر دون جدوى.

ومعلومٌ أنّ قضية نشأة الشعر العربي القديم أثارت اهتمام القدماء، وتبلورت إثر المناقشات الموسعة نظريتان هما: «نظرية التوقيف الإلهي»، و«نظرية المواضعة والاصطلاح». وقد عرض الباقلاني لمضمون النظرية الأولى بقوله «إنّ الله أجرى على لسان بعضهم من النظم ما أجرى، وفطنوا لحسنه فتتبّعوه من بعد، وبنوا عليه، وطلبوه، ورتّبوا فيه المحاسن التي يقع الإطراب بوزنها، وتهشّ النفوس إليها، وجمع دواعيهم وخواطرهم على استحسان وجوه من ترتيبها، واختبار طرق تنزيلها»[3]. أمّا ابن رشيق فقد عرض فحوى النظرية الثانية بقوله: «كان الكلام كله منثوراً، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها وطيب أعرافها، وذكر أيامها الصالحة، وأوطانها

(1) المصدر نفسه، ص59 و62.
(2) حوار مع التليسي.
(3) الباقلاني، إعجاز القرآن، القاهرة، ص63.

النازحة، وفرسانها الأمجاد، وسمحائها الأجواد، لتهزّ أنفسها إلى الكرم، وتدلّ أبناءها على حسن الشيم... فتوهموا أعاريض جعلوها موازين الكلام، فلما تمّ لهم وزنه سموه شعراً، لأنهم شعروا به؛ أي فطنوا»[1].

إذا كانت النظرية الأولى تعزو نشأة الشعر إلى توقيف إلهيّ محض، فإنّ الثانية تقرر أنّ أصل الشعر نثر، وأنّ حاجة مستعملي النثر إلى التعبير عن موضوعات معيّنة دفعتهم إلى تطوير ذلك النثر إلى شعر، وبعد ذلك اصطنعوا له الأعاريض؛ أي النظم الإيقاعية والعروضية التي يحتاج إليها القول الشعري. وتبدو «النظرية الوضعية» أكثر تاريخية من «النظرية الدينية»، فالكلام المنثور سرعان ما تطوّر إلى سجع، ثمّ تطور هذا الأخير إلى رجز مرتجل، وتطور هذا فيما بعد إلى القصائد الشعرية التي عرفتها بواكير العصر الجاهلي.

اختزل التليسي إشكالية نشأة الشعر العربي التي عرضنا لجانب منها، وأرجعها إلى بيت مفرد ينشده شاعر ثمّ يجيزه آخر، وهذا تصوّرٌ لا يسهم في حلّ إشكالية النشأة، ولا يبرهن من جهة ثانية على عمق الفكرة. أمّا إذا نظرنا إلى دعوته هذهِ من ناحية آثارها الأدبية، فإنّه نظر إلى الخطاب الشعري إلى شذرات متناثرة ونبذ متقطعة، وفي هذا يعود إلى الذائقة الفطرية الأولى، وذلك قبل أن تصهر التجارب الشعرية في سبيكة موحدة، وقبل أن يتطور النقد إلى فعالية منظمة. إنّ رأياً يقوم على أساس مجافاة التطور التاريخي للخصائص الشعرية يصعب قبوله الآن، بعد أن أصبحت القصيدة مساحة لفظية تتوزع فيها المقاصد والإيحاءات والصور على نحو متكامل.

هذهِ هي أبرز الآراء النقدية التي طرحها التليسي. أمّا مراجعاته النقدية السريعة وآراؤه حول الفن وانطباعاته حول قراءاته الشخصية، فقد ضمّتها كتب مثل (**تأملات في نقوش المعبد**) (1986م)، و(**كراسات أدبية**) (1975م). ويصعب إقرار أنّ ثمّة إجراءات منهجية تضبط عمل التليسي؛ فآراؤه النقدية

(1) ابن رشيق، العمدة، القاهرة، 1: 20.

إنّما هي قراءات غير ممنهجة تختلط فيها ضروب من المشاعر الشخصية والمواقف غير المسوغة، وهي في جزء منها صدى للسجالات الأدبية، التي شاعت في النصف الأول من القرن العشرين؛ وهي، من ناحية أخرى، منقطعة عن جملة التطورات التي عرفها النقد العربي الحديث منذ منتصف القرن العشرين إلى الآن، وتقوم على الإفادة غير المباشرة من المناهج التي شاعت في الثقافة العربية الحديثة، فهي تستثمر صدى تلك المناهج، وتأخذ بها مسلماتٍ نقدية توجّه بصورة أو بأخرى الممارسة النقدية عند التليسي.

8- خاتمة: الأنا في مرآة الآخر:

ما الذي تكشفه فعالية استنطاق مجموعة من المتون النقدية العربية الحديثة، التي امتدّت على الخارطة الزمنية للقرن العشرين، وشملت مجموعة من ممارسي النقد العربي في حقول متعددة؟ ما الثابت في منظور الناقد العربي، وهو يتعهّد الممارسة النقدية، بوصفها فعاليّة مؤثرة في البنية الثقافية العربية في القرن العشرين؟ وهل كانت المتون التي اعتمدناها موضوعاً للتحليل تنطوي على قدرة تمثيل النقد العربي الحديث؟

أبدأ، أولاً، من الاقتراب إلى جوهر السؤال الأخير، فأقول: إنّ التمثيل نسبي في الفئة التي انتخبتُها لـ «التمثيل» أسماء ومتوناً، وإنّ تأثير الشخصيات المذكورة والكتب متباين في الثقافة العربية الحديثة. وفيما ظهرت بعض الشخصيات في ظروف تاريخية معينة أضفت عليها أهمية استثنائية، جعلتها مدار اهتمام كبير من لدن المعنيّين بشؤون الثقافة والفكر، ما زالت أخرى لم تستأثر بالاهتمام ذاته. وهذا التباين في التأثير وفي طبيعة العمل وفي المنهج مقصود هنا، ذلك أننا لا نهدف إلى انتخاب فئة تتمرأى فيها معطيات موضوعنا، بهدف التدليل على صحة المنطلقات. أمّا درجة «التمثيل» فأظنها ستثير خلافاً في أوساط المعنيين، بيد أنه لا سبيل آخر سوى اختيار فئة يُراعى فيها تباين الاهتمام والدور والتنوع والزمن، وهو ما نظنّ أنه توافر في هذهِ الفئة المختارة موضوعاً للبحث والاستنطاق بدرجة أو بأخرى.

أعرّج، بعد ذلك، إلى السؤال الذي يُعنى بمنظور الناقد العربي وهو يمارس الفعالية النقدية، فأقول: إنّ الاستنطاق كشف أنّ الخطاب النقدي العربي الحديث دلّل على طبيعة ذلك المنظور، فالذات فيه تابعة لـ «الآخر»، وهي لا يمكن أن تنتزع شرعيتها المعرفية إلا بوساطة إعادة إنتاجها بمنظور «الآخر»؛ بل لا سبيل إلى رؤية الذات إلا بمنظور الآخر، ومن ثمّ إنها ستتلوّن بألوان ذلك المنظور، وصار «المعيار الغربي» بمعطياته المنهجيّة، هو الذي يحدّد «موقع الذات» و«درجة الأهمية» وهي صفة تلازم «التأثر السلبي»، ولا تليق بـ «المثاقفة الإيجابية».

ما تكشف عنه النماذج قيد الدرس أنّ هنالك ضرباً من «الاستغراب» المقلوب، الذي ذهب فيه حسن حنفي إلى أنّ الباحث العربي بدل أن يرى «صورة الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر، بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر، ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدّد الأوجه»[1]. وهو الأمر الذي يفسّر الأوجه المتعددة لمندور من المنهج التاريخي إلى المنهج الإيديولوجي، وبعد ذلك أبو ديب، ومفتاح، ويقطين، وغيرهم، في وجوه متعددة: بنيوية، وشكلانية، وسيموطيقية، ولسانية، وتداولية، وتكوينية. وهو أمر لا يمكن تفسيره إلا بالإخلاص لـ «الآخر»، والتعبير عن إشكالياته المعرفية، وليس توظيف كشوفاته توظيفاً خلاقاً في الممارسة النقدية الذاتية.

قام الجدل المنهجي في الغرب على أسسٍ سليمة، وهو تعبير عن كفاية طرائق التعبير عن الرؤية بين مرحلة وأخرى وعصر وآخر[2]، لكنّ النقد العربي ذهب إلى درجة التبني التام لمنهج دون آخر، ثمّ عدّ ذلك المنهج

(1) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م، ص73.

(2) إبراهيم، عبد الله، التفكيك: الأصول والمقولات، دار عيون، الدار البيضاء، 1990م، ص27. وانظر أيضاً: معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990م، ص26.

الوسيلة الوحيدة في التحليل والاستقصاء. وفيما لا يمكن تلمّس خلافات حادة، تبلغ حدّ التضاد المطلق في المناهج النقدية في الغرب؛ بل ثمّة اختلافات تقتضيها الرؤية والإجراء، نجد أنّ تطبيقاتها في النقد العربي بلغت مرحلة التناقض الكلي والتقاطع، بما يدلل على أنّ تلك المناهج فُرّغت من محتواها، وفُهمت على نحو خاطئ، وجرى تطبيقها ضمن مقولات مجردة وكلية.

كان طه حسين مهّد السبيل لظهور إشكاليّة الأنا/الآخر في النقد العربي الحديث (وهذا التعليق يتصل بما يثيره السؤال الأول) حينما قرّر أنّ العقل والثقافة العربية هي وجه من وجوه الحضارة الإغريقية، وأن لا سبيل غير الالتحاق بالغرب، والتماهي به «لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً»، وأن نماثل الغربي في كلّ شيء، حيث «نرى الأشياء كما يراها، ونقوّم الأشياء كما يقومها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها». وبذلك جعل الذات تبعاً للآخر، لا تكتسب وجودها إلا به، ولن يكون لها حضور فاعل إلا بحضوره فيها. وعدّ غالي شكري موقفه هذا، الذي عبر عنه في كتاب (**مستقبل الثقافة في مصر**) بأنّه «الوصية الأخيرة لرجل عظيم»[1]. وذهب عبد السلام الشاذلي إلى أنّ الكتاب «يعتبر وثيقة تاريخية هامة تعكس آمال المثقفين العرب بمصر في عام (1938م) نحو التحرر القومي والتقدم الاجتماعي والثقافي»[2].

ترسّم مندور خُطا طه حسين، وإثر الإخفاقات والانكسارات التي لا يمكن حصرها في كينونة الأنا/الذات، وأصبح الأخذ غير المنظّم وغير الواعي عن الآخر هو السمة التي طبعت الفكر العربي الحديث، في مظاهره المختلفة، والنقد الأدبي في مقدّمتها. وبدأت «الموارد المنهجيّة» للآخر

(1) شكري، غالي، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص45.

(2) الشاذلي، عبد السلام، الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث، دار الحداثة، بيروت، 1989م، ص319.

تفرض حضورها بوصفها وسائل «تحديث»، وأصبح «النموذج الغربي» في ميدان الفلسفة والأدب هو المعيار القياسي. وبدأ الناقد العربي يخوض في جدل واسع، لاستخلاص «نموذج» من «نماذج الآخر»، معتقداً بأنّه حقق ما لا سبيل إلى تحقيقه. وهو أمر نجد تجلياته في شتى ميادين الثقافة العربية الحديثة، التي بدت وكأنّها تتشكل بوصفها مجموعة أصداء لثقافة الغرب في مجالات المعرفة والإبداع.



الفصل الثالث

تفكيك الأسس المنهجية للنقد الثقافي

1- مدخل:

يدور جدل فكريّ عميق في الأوساط الثقافية العربية حول المناهج النقدية، ومرجعيّاتها الفكرية، وطرائق التفكير المناسبة، التي بها نستطيع تحليل أدبنا وفكرنا، وكلّ المنظومة الثقافية التي تشكّل تراثنا بجوانبه الدينية والفكرية والأدبية. وهذا الجدل علامة صحّة؛ لأنه الخطوة الأولى التي ندشّن بها أمر البحث عن مناهج تسعفنا في ذلك. وأسهم فيه نقاد ومفكّرون شغلتهم هذه القضية المعقّدة، ومنهم الناقد عبد الله الغذّامي، الذي دعا إلى تغيير الوظيفة التقليدية للنقد الأدبي، واقترح الوظيفة الثقافية بديلاً لها، وبذلك يكون اقترح «النقد الثقافي» بديلاً لـ «النقد الأدبي»، الذي تستأثر بتحليلاته الخصائص الجمالية للنصوص الأدبية، ومعلوم أنّ الثقافة الغربية شُغِلَت بهذا المقترح منذ منتصف القرن العشرين.

ظهر عبد الله الغذّامي ناقداً في مجال الأدب في مرحلة التمخّضات الكبرى التي عرفها النقد العربي الحديث، مرحلة الثمانينيات من القرن العشرين، التي شهدت بداية انهيار نسق في التفكير النقدي، وبداية ظهور نسق مختلف حدّدت ملامحه العامة التيارات النقدية الغربية (وأستخدم هنا كلمة «بداية» بالمعنى الذي قصده هايدغر لكلمة الحد، وقد استعان به الغذّامي قبلي)، الذي يقصد به استناداً إلى الدلالة الإغريقية: ليس نهاية شيء

ما بصورة كاملة على وجه التحديد، إنّما بداية شيء جديد ومختلف. فقد كانت تلك الفترة بداية انحسار كثير من الظواهر الفكرية والأدبية، وبداية ظهور أخرى جديدة.

ليس من الخطأ القول إنّ الظواهر المختلفة والجديدة انبثقت من صلب تناقضات الأشياء القديمة، التي بدأت تتأزم وتُظهر عجزاً في تفسير موضوعاتها، وضمرت روح الفاعلية والجدوى فيها، وبدأت قوالبها الجامدة تحول دون الوفاء بوعودها. ولم يتمّ كلّ ذلك بمعزل عن الموجّهات الثقافية السائدة في العالم آنذاك؛ فنحن نعترف بأنّ كثيراً مما يشكّل الثقافة العربية الحديثة يستند إلى «مرجعيّات مستعارة». تفاعلت أسباب كثيرة، فأفضت إلى ذلك التمخّض الذي كان من نتيجته حركة استبدال واسعة في كثير من المفاهيم الإيديولوجية والثقافية والأدبية؛ فقد تداخلت في أوّل الأمر القيم والمنظورات والمواقف، ثمّ تصارعت، وحصل التباس كبير بين التيارات الفكرية القديمة والجديدة، وتبلور نوع من الاعتراف المتردّد والخجول بالجديد في مجال النقد والفكر والثقافة عموماً.

ظهر الغذّامي في وسط تلك الفترة المحتدمة؛ إذ كان التفكير الجديد مروقاً يُسبُّ من أجله المرء، ويُشهَّر به، ويلاقي عَنتاً في الوسط الثقافي والتعليمي الذي يعيش فيه، وقد يُلعن ويُكفّر، فجاء بكتاب (**الخطيئة والتكفير**) (1985م)، حاملاً عنواناً غامضاً وواضحاً، يُظهر ويحجب، يستر ويفضح، يقول ويمتنع عن الإفصاح، يكشف ويوارب، وذلك في خضم انهماك الثقافة النقدية بفضّ النزاع بين أصحاب المناهج الخارجية، التي تحيل الأدب على المؤثرات الخارجية، وأصحاب المناهج الداخلية، التي تقول بالنسق المغلق للنصوص، وتغيّب أبعادها المرجعية في التحليل، وكانت الحماسة الإيديولوجية-المعرفية لتلك المناهج في ذروتها.

جاء الغذّامي بكتابه المذكور، فقدّم عرضاً موسعاً لما بعد مرحلة الأنساق المغلقة، شارحاً بتفصيل تعريفي ما يمور في الساحة النقدية العالمية من مناهج

سيموطيقة، متوقفاً بصورة خاصة على منهج التفكيك (الذي يصطلح عليه بـ «التشريحية»). وكانت خطوته الأولى مقترنة بالاقتراب إلى النقد من خلال الأنساق الجديدة المفتوحة. ومحاولةً الإفادة من ذلك في دراسة الأدب العربي، جاءت كتبه الأخرى تدعم ذلك الاختيار النقدي، ونختار منها: (**تشريح النص**) (1987م)، و(**الموقف من الحداثة**) (1987م)، و(**ثقافة الأسئلة**) (1992م)، و(**القصيدة والنصّ المضاد**) (1994م)، و(**رحلة إلى جمهورية النظرية**) (1994م)، و(**المشاكلة والاختلاف**) (1994م) و(**المرأة واللغة**) (1996م)، و(**ثقافة الوهم**) (1998م)، و(**تأنيث القصيدة والقارئ المختلف**) (1999م)، و(**النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**) (2000م).

جادل الغذّامي حول الوظيفة التي أسرتِ النقد الأدبي في سياجها المغلق، ويحتجّ على هدف تلك الوظيفة التي تتركّز في أنّ النقد اقتصر على نوع من القراءة الخالصة والتبريرية للنصوص الأدبية. ويريد له أن ينخرط في كشف العيوب النسقية المختبئة خلف النصوص أو فيها. ومن ذلك يريد القول إنّ الوظيفة التقليدية للنقد أفضت إلى نوع من «العمى الثقافي». وسيُفهم حالاً أنّ الوظيفة التي يقترحها للنقد ستقود إلى «البصيرة الثقافية». العمى والبصيرة (وهو عنوان كتاب بول دي مان) يتساجلان في أطروحة الغذّامي، وهو ينتصر منذ البداية للبصيرة، البصيرة النقدية النافذة التي لا تتردّد في كشف العيوب النسقية في الثقافة والسلوك.

ينسب الغذامي إلى الشعر العربي صنع الاستبداد وإشاعته في حياتنا. ومع أننا لا نوافقه على أن الشعر أهم ما في الثقافة العربية، لكنّنا نشاطره الرأي بأنّ الشعر، والشروط الذوقية التي قامت بتصفيته وتنقيته، والسياق الثقافي الذي أسهم في قوله أو إنشاده أو روايته أو تدوينه أو تداوله، قد أدت إلى «شعرَنة الذات وشعرَنة القيم». شعرنة القيم؛ أي تحميلها بالأبعاد الشعرية؛ فهو يَعُدُّ ديوانَ العرب مدوّنةً لا تقدّر بثمن تضخّ عبر الزمن منشطاتها النسقية في تضاعيف الشخصية العربية، إلى حدّ جعلها شخصية «متشعرنة».

يريد الغذامي أن يقوم النقد الثقافي بوظيفة فكّ الارتباط بين المؤثّر والمتأثّر، بين سلبية الأثر الذي تركه الشعر والشخصية العربية. ومن خلال ذلك يقرر أنّ الوظيفة التقليدية للنقد كرّست تلك العلاقة؛ كرستها لأنّها شُغلت فقط بالأبعاد الجمالية لها. لم تجرؤ أبداً على اختراق الحجب التي تقع ما وراء ذلك. كانت ممارسة مصابة بالعشو. وبشكل من الأشكال كانت عمياء، غير قادرة على التمييز؛ لأنّها تفتقر إلى الوظيفة النقدية الجذرية، التي تقوم بتنشيط دائم للمضمرات الدلالية القابعة خلف الغلالة الجمالية للنصوص.

أستخدمُ كلمة تنشيط، وأميلُ إلى القول إنّها كامنة هناك متحفّزة كالجنّي المأسور في قمقم. لم يقترب النقد إلى ختم الرصاص. كان خائفاً على الدوام من الأعمال الفظيعة والمخرّبة التي سيقوم بها ذلك الجني المأسور. يسكننا خوف مبالغ فيه من الفوضى، ولهذا نلوذ دائماً بالتفكير التقليدي والقيم والعلاقات النسقية، قصدت تجنب المخاطرة والاكتشاف والميل إلى الأمان الذي هو في نهاية المطاف المحضن المناسب للشخصية الامتثالية والولائية.

هذه المهمّة وحدها تُعدّ ناقصة، ولكي تكتمل لابُدّ من التوسّع في مهمّة النقد ليشمل نقد المؤسسة المنتجة للثقافة التي تروّض العقل والذوق والسلوك، وتُسبغ على الثقافة صيغاً نمطيّة، وتصطنع قيماً ثقافية هزيلة، وتشيع ضروباً من الإنتاج الثقافي الدعائي الذي يسهم في إذابة فاعلية الأسئلة، وحجر المزعجة منها، وإقامة الحدّ على الجريئة التي يدفعها الفضول المعرفي إلى كشف المسكوت عنه. تلك هي الدوغمائية بعينها. ترهن المؤسسةُ الثقافية التي تقيم علاقات متواطئة مع مؤسسة السلطة ومؤسسة المجتمع النسقي المثقَّف لسلسلة من القيود والشروط والضوابط لا ينفذ من خلالها أحد يمكن أن تنطبق علية صفة مثقف، تلك الصفة التي كانت دائماً تحيل على منظومة متنوعة وشاملة من المواقف والمنظورات غير المنصاعة لمركز يصادر تطلعات الآخرين وإرادتهم ورغباتهم. ما نحتاج إليه هو: نقد الوظيفة التقليدية للنقد، والمؤسسة التي تحرص على تثبيت تلك الوظيفة.

النقد الثقافي لو مورس كما ينبغي له، يبطل مفعول ذلك النشاط المخدّر والمدمّر لتلك المؤسسة ونقدها.

2- مرجعيّات النقد الثقافي:

شدّد الغذّامي كثيراً على الأهداف التي يتوخّاها من النقد الثقافي، ولأجل هذا قدّم عرضاً وافياً بما اصطلح عليه (الذاكرة الاصطلاحية) للمشروع. وفي هذا كان يقوم بتشكيل سياق ثقافي لهذا النمط من الممارسة النقدية كما ظهر في الثقافة الغربية الحديثة، فبدأ من كيفية فهم العمل الأدبي، تلك الكيفية التي مرّت بسلسلة متواصلة من التصورات، بداية بـ ريتشاردز، مروراً بـ بارت، وصولاً إلى فوكو؛ حيث أصبحت الممارسة النقدية تهدف إلى «تأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية والأنساق الذهنية»[1].

ثمّ تطوّر الأمر في حقبة (المابعديات): ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، إلى راهن الثقافة حيث «التاريخانية الجديدة»، و«النقد الثقافي». وخلال هذه المسيرة، التي استغرقت معظم القرن العشرين، تبلور للنقد الثقافي هدف يتمثل في مجاوزة النص بمفهومه التقليدي، واعتباره مادة خاماً تستخدم لاستكشاف أنماط معينة من الأنظمة السردية والإشكاليات الإيديولوجية وأنساق التمثيل، وكلّ ما يمكن تجريده من النص. فالنص ليس الغاية القصوى للدراسات الثقافية، وإنّما غايته المبدئية: الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أيّ تموضع كان. لا يقتصر الأمر على قراءة النص في ظلّ خلفيته التاريخية ذات الأنماط المصطلح عليها، فالنصّ والتاريخ منسوجان ومدمجان معاً كجزء من عملية واحدة، والدراسات الثقافية تركّز على أنّ أهمية الثقافة تأتي من حقيقة أن الثقافة تعين على تشكيل وتنميط التاريخ[2].

(1) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م، ص13.
(2) المصدر نفسه، ص17.

تبلورت معالم الدراسات الثقافية الغربية في أوربا وأمريكا، في عام (1964م)، عندما تأسس (مركز برمنگهام للدراسات الثقافية المعاصرة). وهذه الحقبة كانت حبلى بضروب من التمرد على الأنساق الشائعة في الثقافة الغربية؛ فسرعان ما تصدّع بعد سنوات الفهم النقدي الذي أشاعته المناهج الشكلية والبنيوية للأدب؛ بل إنّ البنيوية نفسها تشقّقت بظهور ما يُصطلح عليه بـ «البنيوية التكوينية»، وذلك قبل أن يتأزم أمر النسق المغلق، ويتفجّر عن جملة من ضروب التحليل النقدي والثقافي كالاتجاهات السيميوطيقية والتفكيكية والتأويلية. ورافق ذلك ازدهار أمر الدراسات الخاصة بالتلقّي، وتطورت مدرسة فرانكفورت النقدية، واندلع لهيب ما بعد الحداثة، وخضع هذا المفهوم لجدل خصب أسهمت فيه نخبة من المفكرين أبرزهم هابرماس، الذي شكك في وعود مابعد الحداثة، وقدّم نقداً جذرياً لها[1]، وآلان تورين، الذي كرّس جهداً مثمراً في نقد الحداثة نفسها، وذهب إلى أنّ الشك يحوم حول كيفية الإفادة منها[2]. وفي معارضة واضحة شكك الأول في أطروحات دريدا الهادفة إلى نقد الأنظمة الميتافيزيقة المتعالية في الفلسفة الغربية، وعَدَّها مثالية. وشمل النقد الذي شاع آنذاك فكرة ليوتار بخصوص حالة المعرفة في عصر ما بعد الحداثة في المجتمعات الأكثر تطوراً[3].

وحصلت تفاعلات عميقة في الثقافتين الفرنسية والألمانية والأوربية عموماً طوال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، قبل أن تنتقل العدوى إلى الثقافة الأمريكية (التي استأثرت وحدها تقريباً باهتمام الغذّامي فيما يخص

---

(1) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1995م، انظر الفصول: 1، 4، 6، 7.

(2) تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997م، انظر الفصول: 1، 2، 3، 4، 5.

(3) ليوتار، فرنسوا، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، 1994م، ص23.

موضوع النقد الثقافي). وكلّ ذلك الجدل كان في طابعه العام ثقافياً، أو هو يهدف إلى إعادة نظر في وظيفة النقد التقليدية، وطرح موضوعات لها حساسيات ثقافية كالنقد النسوي، وأدب الأقليات، وآداب ما بعد الاستعمار. ومن بين ذلك نقد ثقافة «الميديا» (Media)، وهي ثقافة وسائل الإعلام، التي تقوم بإنتاج ثقافات سريعة ومتنوعة ورغبوية ومثيرة تعيد صوغ الأذواق والحاجات بهدف خلق مماثلة بين المتلقّي (ينطبق عليه مصطلح المستهلك بدقة)، ونمط الإنتاج الذي تبشر به إيديولوجياً. حصل كلّ ذلك قبل أن يهتم به هوغارت، وليتش، وكلنر، في 1990م و1992م و1995م على التوالي، وهم الذين ركّز الغذّامي الاهتمام عليهم أكثر من غيرهم؛ إذ طرح ليتش المفهوم في كتابه (**النقد الثقافي، النظرية الأدبية، ما بعد البنيوية**). والمعروف عن ليتش أنّه (شأنه في ذلك شأن كوكبة من النقاد الأنجلوساكسونيين الذين يدمجون بين فروع العلوم الإنسانية في تحليلاتهم) قام في هذا الكتاب وغيره من قبل بعرض جدالي لاتجاهات الفكر الغربي المعاصر في المجالات النقدية والفلسفية والمنهجية. وكما ذهب الغذّامي، أكد ليتش أنّ «النقد الثقافي» تضمّن تغييراً في منهج التحليل يقوم على دمج المعطيات النظرية والمنهجية في مجال علم الاجتماع، والتاريخ، والسياسة، وغير ذلك، دون أن يهمل منهج التحليل النقدي الأدبي، ثمّ خصّه بميزات ثلاث هي:

1- أنّه يتمرد على الفهم الرسمي الذي تشيعه المؤسسات للنصوص الجمالية، فيتسع إلى ما هو خارج مجال اهتمامها.
2- إنه يوظف مزيجاً من المناهج التي تُعنَى بتأويل النصوص وكشف خلفياتها التاريخية، آخذاً في الاعتبار الأبعاد الثقافية للنصوص.
3- إنّ عنايته تنصرف، بشكل أساسي، إلى فحص أنظمة الخطابات، والكيفية التي بها يمكن أن تفصح بها النصوص عن نفسها ضمن إطار منهجي مناسب[1].

(1) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، ص32.

وإذا دققنا النظر في مضامين هذه الخصائص وجدنا أنّها مشتقة من صلب الجدل الذي اندلع في الثقافة الأوربية اعتباراً من النصف الثاني من الستينيات. ويمكن بسهولة بالغة ملاحظة هذه التحوّلات مجسّدة في أفكار ومناهج شخصيات مثل: بارت، وتودوروف، وفوكو، ودريدا، وإدوارد سعيد، وكرستيفا، فالثاني -لنأخذه مثالاً- تنقّل بين البنيوية، ثمّ النقد الحواري، والنقد الفكري، وحلل ببراعة خطابات الفتح الإسباني للأمريكيتين، وانتقل إلى دراسة الأخلاقيات والتاريخ، وانتهى بمعالجات ثقافية خاصة بالعلاقات بين «الأنا» و«الأخر»[1]، مثل إدوارد سعيد الذي ارتحل بحرية بين الأدب الروائي والأدب المقارن والنقد والاستشراق والصور التي ركبها الغرب للثقافات والشعوب الأخرى، ثمّ ربط بين نشأة الرواية والاستعمار[2]. باختصار، كانت العناية بالأبعاد الثقافية للظواهر الأدبية والاجتماعية والدينية والسياسية والإعلامية سمةً أساسية ومشتركة في أهمّ اتجاهات الثقافة الغربية في النصف الثاني من القرن الماضي. هذه الخلفية الثرية بالأفكار والمناهج لم تكن غائبة عن الغذّامي، إنما غذّته بأشياء كثيرة. كانت له ذاكرة، وتدخلت في توجيه مقولاته والملامح العامة له، فاتكأ عليها في معظم ما ورد في كتابه.

3- النقد الثقافي: النظرية والمنهج:

تحرّك الغذّامي في مجال مشبع بالممارسات الثقافية التي كشفنا عن بعضها في الفقرة السالفة، وقد يكون ذلك مثار نقد واحتجاج وتحفّظ، وقد يكون، على العكس، مثارَ إعجاب وتقدير. يمكن توقع الاحتمال الأول إذا نظرنا إلى الفكر كجزر منقطعة، وبالنظر إلى الخلفية المعروضة يكون الغذّامي يتحرّك في مجال دُشّن قبله، وامتلأ، أو كاد، بالمعارف، وليس له أن يضيف

(1) تودوروف، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى، دمشق، 1998م.

(2) سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997م، ص57-70.

شيئاً. ويمكن توقّع الثاني إذا نظرنا إلى الفكر كسلسلة منتظمة يحكمها اطّراد بنيوي واحد، وهنا تأخذ إضافات الغذامي قيمتها مهما كان حجمها في تلك السلسلة. لنترك الإجابة عن كلا الاحتمالين مؤقتاً، وندخل إلى صلب الإطار للنقد الثقافي.

أظهر الغذّامي امتعاضاً واضحاً من الفهم الرسمي للأدب، وظلت احتجاجاته قائمة ضده إلى النهاية، ودعا بوضوح إلى استبعاد ذلك الفهم الذي أجرى تنميطاً مهيناً للنشاطات الإبداعية، هو تنميط يقوم على الاستبعاد لأنه يقرّ بالمفاضلة، وهي مفاضلة تنتزع شرعيتها لحيازتها جملة من الشروط التي توافق الأعراف التي تحكم المؤسسة الثقافية، وكلّ ما لا يتوافر عليها مصيره النبذ والإقصاء والتهميش. المثال الذي قدّمه خاص بالتراتب الذي فرضه الفهم الرسمي للأدب لكلّ من (**كليلة ودمنة**) و(**ألف ليلة وليلة**)، فقد احتُفِي بالنص الأول لأنه يوافق الأعراف الرسمية، وأُقصِيَ الثاني لأنّه افتقر إليها. ونقد هذا الفهم سيعيد الاعتبار لضروب كثيرة من الآداب المهمّشة، بما يجعلها متوناً فاعلة وهي تنخرط بشكل طبيعي في عالم الأدب. كلّ هذا متعلّق بتحرير الفهم التقليدي لوظيفة النقد من قيوده الموروثة، وهو أمر يقود إلى تحرير الأداة النقدية. وذلك يدفع بالنقد من وظيفته الأدبية إلى وظيفته الثقافية. ولن يكون ذلك ممكناً إلا إذا تلازمت مجموعة من الإجراءات هي:

1- إجراء نقلة في المصطلح.
2- إجراء نقلة في المفهوم.
3- إجراء نقلة في الوظيفة.
4- إجراء نقلة في التطبيق.

يقتضي الإجراء الأول نوعاً من الزحزحة؛ حيث يتأهل مصطلح النقد ليكون قادراً على استيعاب المهمة الثقافية التي سيقوم بها، ويلزم ذلك إعادة ترتيب لعناصر العملية الأدبية، وتجديد وإضافة إذا لزم الأمر، وهنا يقترح الغذّامي أن يشمل ذلك: عناصر الرسالة الأدبية، والمجاز، والتورية الثقافية،

ونوع الدلالة، والجملة النوعية، والمؤلف المزدوج. وفيما يخص عناصر الرسالة يقترح إضافة (الوظيفة النسقية) إلى الوظائف الستّ التي اكتشفها ياكوبسون في النموذج الاتصالي الذي وضعه وحدد عناصره بـ: المرسل، المرسل إليه، الرسالة، السياق، الشفرة، أداة الاتصال. واقتراح الغذّامي إضافة عنصر (النسق) إلى النموذج المذكور، يعني زيادة وظائف اللغة الست إلى سبع: الذاتية، الإخبارية، المرجعية، المعجمية، التنبيهية، الشاعرية، وأخيراً الوظيفة الجديدة (النسقية). وذلك ليس بدعة وادعاء فكل اتصال إنساني «يضمر دلالات نسقية تؤثّر في كل مستويات الاستقبال الإنساني، في الطريقة التي بها نفهم، والطريقة التي بها نفسر»[1]. تكون هذه الوظيفة مفيدة لأنها تركّز النظر على الأبعاد النسقية للخطابات، وبذلك توسّع من وظيفة النقد، وتنقلها إلى آفاق جديدة.

هذا ما له صلة بعناصر الرسالة الأدبية. أما ما يتصل بالمجاز فإن الغذّامي يرى أن القيمة الثقافية للمجاز هي القيمة الحقيقية، وليس القيمة البلاغية كما هو شائع في الدرس البلاغي، ويتجرّد هنا لنقد التصور البلاغي التقليدي للمجاز كونه ينتج النصوص على وفق قوالب ثابتة، وبه يستبدل التصور الاستعمالي الذي يدرج الخطاب في وظائف ثقافية متعددة، وهذا النقد المقترن بذلك المقترح يوسّع مفهوم المجاز ومجاله؛ لأنه ينقله من حال الاهتمام باللفظة المفردة، وأحياناً الجملة، إلى الخطاب الذي هو نسيج متركّب من مواقف ورؤى متكاملة. ودعوته إلى (المجاز الكلي) تسهم في إثراء وظائف المجاز داخل الخطاب؛ لأن الازدواج الدلالي ذو طبيعة كلية، لا يقتصر على اللفظة المفردة والجملة. فالخطاب ينطوي على بعدين: حاضر في الفعل اللغوي يتجلّى عبر جمالياته، ومضمر يتخفّى متحكماً في العلاقة بين منتج الخطا، والأفعال التعبيرية التي تكوّن عناصر ذلك الخطاب. وكما

---

(1) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، ص: 65، 76-80، 94، 97، 125، 144، 166، 169، 7، 79، 105.

يُلاحظ، يدفع توسيع مفهوم المجاز برغبة واضحة تهدف إلى تعميق كفاءة المجاز الجزئية، لتكون كلية شاملة لكل الأبعاد النسقية للخطاب.

لحظ الغذّامي أن مصطلح التورية يعاني أزمة داخلية كبقية عناصر المنظومة الاصطلاحية في البلاغة، فقد حُدِّدت وظيفة التورية بالظواهر المقصودة فعلياً في صناعة الخطاب وتأويله، فيما ينبغي الانتقال بهذه الوظيفة من هذا الخانق الضيق والمحدود الفاعلية إلى مجال المضمرات والمخفيّات والمتواريات بدل الركون إلى المقاصد التي تشير إليها الألفاظ. وفي هذا المجال تبدو وظيفة التورية محدودة ومشلولة؛ لأنّها معطلة إلى حدّ كبير. فالقصدية، كما حدّدتها البلاغة المدرسية، حولت التورية إلى لعبة جمالية أفقدتها القدرة على كشف طبيعة النسق في الخطاب الأدبي، وفيما إذا تمّ توسيع وظيفة التورية تكون وسيلة جبارة لكشف حال الخطاب الذي هو نتاج كلّي لعناصر كثيرة. ونقل التورية من وظيفتها البلاغية المباشرة إلى وظيفتها الثقافية يحرّر المصطلح من قيوده الضيقة، ويدفع به إلى ممارسة وظيفة شاملة وكلية في استكناه الخطاب، مهما كانت مستوياته ومضمراته.

وكما هدف الغذّامي إلى توسيع دلالة التورية، ألحّ كثيراً على ضرورة أن يتخطّى مفهوم الدلالة معناه الضيّق ليتّسع إلى نوع جديد هو «الدلالة النسقية». ومعروف أنّ هنالك نوعين من الدلالة النصية: صريحة وضمنية. ومقترح الدلالة النسقية إلى جوار الدلالتين المذكورتين يوسع من مفهوم الدلالة، ويفتح المجال لمبحث يضاف إلى المبحث الجمالي-الأدبي الشائع، وهو المبحث الثقافي الذي يُعنَى بكيفيات تضمُّن الخطاب أنساقاً تتدخّل في توجيه الأفكار والسلوك، وتحدد المحمولات الفكرية للآثار الأدبية. وتنبغي الإشارة، أيضاً، إلى أن الدلالة النسقية لا يمكن لها أن تكون حاضرة من دون تغير المفهوم التقليدي للجملة، ذلك المفهوم الذي يذهب إلى أن الجملة على ضربين: نحوية حاملة للدلالة الصريحة، وأدبية حاملة للدلالة الضمنية. وعليه الدلالة النسقية بحاجة إلى «جملة ثقافية» يكون قوامها التشكيل الثقافي

المنتج للصيغ التعبيرية المختلفة، فالدلالات الثلاث تلزم ثلاثة ضروب من الجمل. الجملة الثقافية سيكون لها دور مهم كما سنرى.

وأخيراً، يرى الغذّامي أنّ المؤلف مؤلفان: مؤلّف فرد له خصوصية شخصية، ومؤلف آخر ذو كيان رمزي. إنّه الثقافة التي تصوغ بأنساقها المهيمنة وعي المؤلف الفرد ولا وعيه على حد سواء. ومهما حاول الأول أن يعبّر عمّا يريد، فإنّ أفكاره ومواقفه سوف تنتظم في أطر كبرى تعمل على صوغ منظوراته، ونوع القضايا التي يتطرّق إليها، فالمؤلف-الفرد هو نتاج المؤلف-الثقافة، التي يمكن عَدُّها المؤلف الأشمل والأكثر حضوراً، والذي يتدخّل باستمرار في تعديل ما يفكّر فيه المؤلف الفرد وينتجه. إن الثقافة مؤلف مضمر ذو طبيعة نسقية تلقي بشباكها غير المنظورة حول الكاتب، فيقع في أسر مفاهيمها الكبرى التي تتسرب إليه كالمخدّر البطيء، فترتِّب محمولات خطابه بما يوافق المضامين الإيديولوجية الخاصة بها. إننا إزاء مؤلف مزدوج التكوين: تكوين شخصي وآخر ثقافي، والثاني لا يدَّخر وسعاً في تشكيل وإعادة تشكيل الأول.

أراد الغذّامي من هذه المقترحات، التي توسع من وظائف الوسائل النقدية وأدوارها، أن ينقد النسق الثقافي الذي يتردد كثيراً في ثنايا مشروعه؛ بل إن النقد الثقافي كما يريده الغذّامي مصمم لنقد الأنساق الثقافية، وهو يهدف إلى تفكيكها، والتحرر من سيطرتها في تكييف الأفعال والسلوك والعلاقات والمعاني وطرائق التفكير. وينبغي علينا أن نقرّ هنا بأنّ الثقافة بكلّ أنساقها إنّما هي مجال رمزي مشبع بالمعاني والأفكار والعقائد وأنماط العلاقات الاجتماعية والتطلّعات، وكل المؤثرات الفاعلة التي تصوغ الهوية العامة لمجتمع من المجتمعات. ولهذا لا يمكن تقدير أهمية (النقد الثقافي) من دون أن نكشف عن محمولات النسق الثقافي السائد، وهي محمولات كثيرة ومتنوعة ومركبة من عناصر إيجابية وسلبية، تعبر عن نفسها بشكل أحكام ورغبات مدارها الذم والتبخيس والإكراه أو الاحتفاء والتمجيد، وغير ذلك.

شكّل مفهوم النسق محوراً مركزياً في مشروع النقد الثقافي، وهذا المفهوم تحدّد (أولاً) عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرّد، فالوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيّد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان من أنساق الخطاب؛ أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقضاً وناسخاً للظاهر، ويكون ذلك في نصّ واحد، أو في ما هو بحكم النص الواحد، ويشترط أن يكون جمالياً، وأن يكون جماهيرياً. ثمّ يلزم (ثانياً) أن تُقرأ النصوص قراءة ثقافية ليس باعتبارها تعبيرات أدبية وجمالية فحسب، إنما حادثة ثقافية تقتضي تشريحاً يتجه إلى كشف الدلالات النسقية فيها، تلك الدلالات التي تكون موضوعاً للتحليل والكشف والتأويل. إلى ذلك (ثالثاً) إنّ الدلالة النسقية ليست من صنع مؤلف فرد، لكنها مُنكَتبة في الخطاب بفعل سيطرة نموذج ثقافي شامل يقوم بضخ محمولاته في ثنايا الخطاب. والنسق (رابعاً) ذو طبيعة سردية وله حبكة متقنة، ولهذا هو بارع في التخفّي، لكنه بارع أيضاً في جذب الاهتمام، والسيطرة على الرغبات وبعثها وتنشيطها، فيُحدث انقساماً بين الوعي الظاهر المنضبط، والرغبات السرية الخفية، ويقود إلى ازدواج مكشوف في السلوك والعلاقات والمواقف، ثمّ (خامساً) يتصف النسق بأنّه تاريخي أزلي وراسخ، وله الغلبة في تحييد حاجات الناس تحت أغطية جمالية وبلاغية، وهو في الوقت نفسه يوجه السلوك الاجتماعي العام، ويتدخل في أسلوب إشباع الحاجات الكامنة. ويشكّل النسق (سادساً) جبروتاً رمزياً يحرك الذهن الثقافي للأمة، ويقوم بتنميط ذائقتها، وطرائق تفكيرها، وميولها، وأحكامها. ويجب (سابعاً وأخيراً) أن يتوافر في النسق الذي هو موضوع النقد الثقافي تعارض قائم في الخطاب، مهما كانت الصفة النوعية لذلك الخطاب[1].

هذا هو النسق الذي يتجرّد النقد الثقافي لمباشرته. أمّا وظيفة ذلك النقد فهي الانتقال بالممارسة النقدية من نقد النصوص والعناية بجمالياتها

(1) المصدر نفسه، ص89.

الأسلوبية والبنائية إلى نقد الأنساق المطمورة فيها؛ أي نقد محمولاتها الثقافية، وكشف مصادراتها المتخفّية فيها، وهذا النقد ينصرف إلى متابعة عملية الاستهلاك الثقافي؛ أي كيفية تلقّي الثقافة، ومتابعة حيلها ومواربتها.

4- النقد الثقافي: إشكاليات التطبيق:

انتهى الغذّامي من عرض الإجراءات النظرية-المنهجية للنقد الثقافي، وتحوّل إلى مهمة تطبيقه وظيفياً في مجال البحث، وبدأ باستنطاق الأخطاء النسقية التي غزت الشخصية العربية بفعل الشعر، أو بفعل فهم قاصر ومحدد له. واستأثرت بتحليلاته إلى نهاية الكتاب فكرة جوهرية مؤدّاها أن العيوب النسقية في الشعر العربي هي السبب في عيوب الشخصية العربية، فقد بنيت تلك الشخصية في ضوء الموجهات الشعرية الفاعلة، وفي مقدمة ذلك شخصية الطاغية/المستبد، التي هي أحد تجلّيات الفحولة، ذلك المفهوم المستقر في الشعر العربي القديم. وبما أنّ «الشعر هو أهم المقومات التأسيسية للشخصية العربية»[1]، فقد ورثت تلك الشخصية القيم الشعرية، وتمثلتها فأصبحت مكوناً أساسياً من مكوناتها في العلاقات والسلوك. استثمر العربي تَرِكة الشعر قيمياً، فتشرّبها، فاستبدت به، وامتثل لها فصاغته صوغاً شعرياً.

كان موقف العرب من الشعر قد عبّر عن نفسه في موقفين: تبخيسي وتبجيلي. الأول مثلته علاقة الإسلام المتوترة بالشعر، واطّراد ذلك الموقف في المظان الدينية، وبعض المصادر الأدبية. لكن الملاحظ أن هذا الموقف لم يتطوّر إلى نظرية نقدية، أو حتى إلى موقف نقدي واضح يؤسس لمفهوم في الممارسة النقدية؛ لأن «المؤسسة الثقافية الشعرية كانت أقوى وأنفذ، فالشعر علم العرب الذي ليس لهم علم سواه»[2]. أما الثاني فقد مثلته النظرة

(1) المصدر نفسه، ص93.

(2) المصدر نفسه، ص94.

الراسخة التي رأت الشعر سجلاً لتاريخ العرب، ومصدراً من مصادرهم الأساسية، فهو ديوانهم؛ أي المرآة التي عرضت على سطحها صورتهم التاريخية والنفسية والاجتماعية. هذا الموقف هو الذي انتصر في صراع المواقف، وتقهقر الآخر وتوارى، ولم يعد له شأن يذكر.

صار الشعر مغذّياً لشخصية العربي، ومنهلاً لقيمه وأخلاقياته، فالذات العربية ذات شعرية، وقيم الشعر هي الدعامة الأولى لها، لقد «تَشعرَنتِ» الذات العربية، و«تَشعرَن» الخطاب الثقافي العربي. صار الشعر مصدراً لنماذج عليا في السلوك والأذواق والعلاقات. وقعت عملية غزو كبرى احتل فيها الشعر الذاكرة العربية، وامتدت هيمنته إلى المخيلة، فصار المخيال العربي يولد صوراً نمطية عن نفسه وعن الآخر تطابق المهيمنات الشعرية، كالتمركز حول الذات، وإلغاء الآخر، والافتخار بالفحولة، والتباهي النّفاجي بها، والطرب للوجدانيات، والتنكب عن العقلانيات، والإعراض عن القيم الجماعية، والتعلّق بالفردية؛ سمات نسقية زرعها الشعر في الشخصية العربية، وغذّاها الوهم يوماً بعد يوم، وعصراً بعد عصر، فصارت علامة دالة. ولما كانت هذه الشخصية هي التي تعيد إنتاج ذاتها بصيغ شعرية تستعيد النسق الأول، فإن ما تتصف به الثقافة العربية هو «اللافاعلية واللاعقلانية». كلّ شيء تَشَعْرَنَ كما يقرر صاحب **(النقد الثقافي)**.

عالج الغذّامي الكيفية التي تحولت فيها وظيفة الشعر الجماعية إلى الوظيفة الفردية، فحلول النزعة الفردية في نهاية العصر الجاهلي محل النزعة الجماعية أدت إلى ظهور مفهوم الفحل، الذي سرعان ما غادر حقله الدلالي الشعري، فصار مفهوماً ثقافياً-اجتماعياً. القصيدة التي أسست لهذا التحول هي: معلّقة عمرو بن كلثوم؛ إذ أصبحت مولداً دلالياً لأنساق متماثلة من التمركز حول الأنا المبالغة في فرديتها، وقد اطّرد ذلك منذ نهاية العصر الجاهلي، مروراً بالفرزدق وجرير، ثمّ أبي تمام والمتنبي، وصولاً إلى نزار قباني وأدونيس. لكنّ المتنبي هو المترجم الأكبر للضمير النسقي، إنّه «الأب

النسقي»[1]. شاعت مفاهيم الفحولة والفردية والأبوة، وتسللت إلى الذات العربية.

حصل هذا التحول العظيم في وظيفة الشعر، الذي قلب معه سلّم القيم، في أواخر العصر الجاهلي، حينما تخلّى الشاعر عن وظيفته العمومية، وكرّس شعره لغايات شخصية تمجّد ذاته فخراً، ومانحه المال مديحاً، كل ذلك، بحسب الغذّامي، وقع في الممالك الواقعة على الأطراف الشمالية لجزيرة العرب، تلك الممالك المهجّنة من قيم عربية وأجنبية: المناذرة والغساسنة. ممالك صغيرة شكلت مجالاً هامشياً بين العرب وغيرهم، كانت مزيجاً من القبيلة والدولة، هي بشكل من الأشكال امتداد لنظام القبيلة العربي العريق، ونظام الممالك المتاخمة لها: الإمبراطورية الفارسية والبيزنطية. استقدم ملوك المناذرة والغساسنة شعراء مداحين، وعقدوا معهم صفقة تقوم على المدح/المنح.

لم يُعرف ذلك في الممالك التي ظهرت في جزيرة العرب، ولم يلمس ذلك في اليمن أرض الممالك العريقة. حدث ذلك في العراق وبلاد الشام تلك البلاد الواقعة على مشارف الآخر. عدوى المرض اللعين تسرّبت من الآخر؛ «عنصر دخيل تسرّب كمزيج للتأثر العربي بالطقس الإمبراطوري الفارسي والرومي حيث شخصية الملك المطلق بصفاته المتعالية ومنزلته المتفردة»[2]. يُعدُّ كل من النابغة والأعشى الممثلَين للحظة فساد وظيفة الشعر، حينما التحقا بممالك سرقت وظيفة القبيلة وشوهتها، وبها خلطت قيماً أجنبية. شوّه الصفاء بما يعكّره إلى الأبد؛ فقد تكرّس نسق ثقافي قوامه تعبئة الذات بالشعر الفردي الذي هو فن الاستعلاء، وانتظار التقريظ، والتمركز حول الذات. إنهما حاملا الجرثومة الخبيثة.

---

(1) المصدر نفسه، ص98.

(2) المصدر نفسه، ص99.

أرجع الغذّامي سلطة الشاعر إلى قدرته البارعة في المزج بين الترهيب والترغيب؛ أي الهجاء والمديح، فالأوّل يضع الممدوح تحت حالة خوف، والثاني تحت طائلة فضل. وأساساً، كان الشاعر مخيفاً؛ لأنه يتوسل بأداة مثيرة للخوف، يستعين بالهجاء الذي يرتبط أصلاً بالسحر وصبّ اللعنات على الخصم. استثمر الشاعر العربي ذلك فأرهب ورغّب. تجسد ذلك أول مرة بالحُطيئة المدشّن الأول لهذه الثنائية، والمؤسس الأول لنسق يضمر في داخله ترهيب الآخر وترغيبه. وبهذا، «الحطيئة مخترع الجملة النسقية، التي تمزج المدح بالهجاء»[1]. ورث المتنبي ذلك وطوّره وبلغ فيه أقصى مدياته، فمدائحه التي تشكّل لبّ ديوانه «تضمر الذم من تحت الثناء»[2]. هذه الاستراتيجية المضمرة تعمّ السيفيات، وتظهر بجلاء في الكافوريات. ولم يكن أبو تمّام بمنأى عن ذلك، فقد كان المديح الملتبس بالهجاء هو الأساس الفاعل في ديوانه.

تجمّعت محمولات هذا النسق، فأصبحت مغذّياً سلوكياً وعقلياً للذات العربية، فصناعة الطاغية ميسورة في هذه البلاد؛ لأنها تجسيد وتحقيق لتلك المحمولات النسقية التي دعا إليها ورسخها الشعر منذ القدم. وشخصية الطاغية، بمقدار ما هي صناعة شعرية، هي الوسيلة التي بها نعيد إنتاج محمولات شعرنا منذ نهاية العصر الجاهلي إلى الآن. فالطاغية كالشاعر المدّاح مفرط في أنانيته، مستبد برأيه، متطابق بهوس مرضي مع نفسه، استعراضي ونفاجي، لا يقبل شراكة الآخرين في الرأي والسلطة وحتى المال، وهو فحل. الطاغية صناعة عربية.

لم يعدم التاريخ، ولا تاريخ الأدب العربي، معارضة نشأت لنقض هذا النسق، لكنها معارضة كان الفشل في غالب الأحيان مآلها. وإن نجحت فسرعان ما تمتثل للنسق الذي ادّعت نقضه، فيعيد النسق تشكيلها على وفق

(1) المصدر نفسه، ص105.

(2) المصدر نفسه، ص199.

معاييره الثابتة، فتصبح المعارضة مستبدة شأن ما عارضته في الأصل. إنّه تاريخ ثابت لا تتزحزح ركائزه، يُعبّأ بمتغيرات ما تفتأ تتجمد في أوصاله. يمكن ملاحظة ذلك في التاريخ السياسي والديني والاجتماعي والأدبي. وفي الشعر الذي هو الموضوع الأثير لنقد الغذّامي يتجلّى الأمر بأفضل أشكاله، فمنذ نهاية العصر الجاهلي إلى الآن يعيد الشعر إنتاج الأنساق الحاملة لصيغ الإطراء والفردية والفحولة والاستعلاء، وزرع قيم الأنانية والاستبداد وتهميش الآخر. ذلك هو النسق المهيمن عند كبراء شعرائنا: جرير والفرزدق في العصر الأموي، أبو تمّام والمتنبي في العصر العباسي، نزار قباني وأدونيس في العصر الحديث.

ومادام النقد الأدبي العربي الحديث مشغولاً بالأبعاد الجمالية للنصوص الشعرية، ولا يمتلك جراءة التوغل في النسيج الدلالي والوظيفي لها، فليس أمامنا إلا أن نعلن عن وفاته، ونعلن في الوقت نفسه عن ولادة النقد الثقافي لإنجاز هذه المهمة الجسيمة. هذا هو الأفق الذي يتحرّك فيه مشروع النقد الثقافي، إنّه أفق مشبع بالآمال العريضة، ومعبر عن حاجة حقيقية لتجديد فاعلية النقد، والغذّامي جدير بمواصلة تعميق وظيفة هذا النقد، وتجريبه في تحليل ظواهر أخرى لها فعل سحري في تاريخنا وحياتنا أكثر ما للشعر من فعل.

5- مطارحات حول النتائج:

يقول المعجم العربي: طارحه الحديث: حاوره وبادله الرأي. ولا تحمل مطارحاتنا لآراء الغذّامي بعداً غير ذلك، ولا ننظر بغير عين التقدير إلى هذا الجهد الطيب الذي نشاركه في مجمله، ونعمل في مجال يحاذيه ويجاوره، ونصبو إلى الهدف نفسه. وليس لدينا أيّ شك في القيمة المعرفية للنقد الثقافي، الذي بدأت الثقافة العربية تعرفه منذ الثمانينيات بصورة نقد للتراث وللعقل وللشخصية العربية وللخطاب الثقافي بوجه عام، وللموروث الشعري والسردي.

وليس خافياً على أحد أن مجموعة من النقاد العرب مارسوا النقد بالمعنى المعرفي له الذي يشمل تحليل الظواهر الفكرية والأدبية والدينية والاجتماعية وغيرها، ويخيّل إليّ أنه لا يماري أحد في النظر إلى جهد الغذامي بنوع من التقدير، فقد ظلّ مواكباً التطورات الفكرية والأدبية، وتحمل في وسط ثقافيّ له خصوصية معروفة، من الصدود والعداء ما لا طاقة لكثيرين بذلك، ولم يثبت على حال تفضي به إلى الجمود، إنما شهد مساره النقدي تحولات جذرية لمواكبة أشدّ القضايا أهمية وحساسية، ومن ذلك إسهامه في مجال كشف الإكراهات التي تعرّضت لها المرأة كياناً وثقافة. وقد توّج ذلك بتبنّي مفهوم النقد الثقافي. وفي هذا، هو يسهم في تنشيط الفكر النقدي الذي تحكمه قضايا شبه متماثلة تتصف بالترابط والاستمرار. وعليه ليس من الحكمة أن تمرّ الأفكار التي اشتغل عليها دون أن تحظى بعناية النقد الثقافي نفسه.

إن أسوأ ما تتعرض له الأفكار النقدية من خطر هو أن تتحول إلى جملة من المسلّمات، كالمسلّمات التي عمل الغذّامي على تفكيكها، وتفريغها من شحناتها الضّارة. وهذا هو الدافع، ولا شيء سواه، وراء مناقشة صلة الغذامي بالنقد الثقافي، والنتائج التي توصل إليها من خلاله. ولتنظيم الأطر العامة للمطارحات يحسن بنا الوقوف أولاً على الإجراءات النظرية المكوّنة له، ثم الوقوف على الجانب التطبيقي بعد ذلك.

5-1- الجانب النظري-الإجرائي:

1-

تلازم القضايا المطروحة في مشروع النقد الثقافي تلازم متين، وشكل الجانب النظري منه، كما عُرض منظومة منهجية، لا تقوم على تصوّر مجرّد فحسب إنما تدعم بجملة من المقترحات العملية، وفي مقدّمة ذلك نقد الفهم التقليدي للأدب، وتحرير مصطلح النقد الأدبي من التصور الذي تسقطه المؤسسة الثقافية عليه. على أنّ الأمر الجذري في هذا السياق هو دعوة

الغذّامي إلى تجديد عناصر الرسالة الأدبية وتوسيعها، كالمجاز، والتورية الثقافية، ونوع الدلالة، والجملة النوعية، والمؤلف المزدوج. وهو مطمح لا يمكن لنقد جديد أن يؤدي وظيفته دون أن يضعه في الاعتبار.

إن تحديث الجهاز الاصطلاحي للنقد ضرورة ملحة، فلم يعد من الممكن قبول مفاهيم ومصطلحات تشكّلت للتعبير عن ضرب معين من التفكير في مجال مغاير، وطبقاً لحاجات ثقافية مختلفة. وقد قدّم الغذّامي مقترحات عبّرت عن التحول في وظيفة النقد، ودعا إلى استخدامها في النقد الثقافي. لكنّ الملاحظ في الجانب التطبيقي أنه لم يستخدم إلا عدداً محدوداً منها، لقد وظّف الجملة النوعية، وربطها بالنسق، لكنّه أهمل مكونات الجهاز الاصطلاحي الذي دعا إلى تحديثه، فظلت تلك المكونات أسيرة الجانب النظري، ولم تنخرط في معمعة التطبيق لتبرهن على وظيفتها الجديدة.

-2

لعلّ أكثر الأمور المثيرة للاختلاف في صلة الغذامي بالنقد الثقافي منطلقه النظري، ذلك المنطلق الذي قال إن النسق الخطابي الذي مثله الشعر هو الذي طبع الشخصية العربية بطابعه. إننا هنا أمام قضية متصلة بنظرية الأدب أكثر مما هي متصلة بأيّ شيء آخر. أَيُصاغُ العالم الواقعي، بما فيه العلاقات الاجتماعية والمزايا النفسية والتطلعات والرغبات، في ضوء المنظومة الخطابية السائدة، أم أن تلك المنظومة الخطابية هي التي تقوم بعملية تمثيل (Representation) رمزي لذلك العالم؟

ناقشت نظريات الأدب ذلك منذ طرحت نظرية المحاكاة في الفلسفة الإغريقية، وجرى تنويع على تلك النظرية لدى الرومانسيين، ونظرية الانعكاس الماركسية، ونظرية التحليل النفسي وغيرها. وناقشت المناهج النقدية الجديدة، منذ الشكلانيين الروس إلى البنيويين، أمر النسق المغلق والنسق المفتوح؛ أي هل تتم دراسة الخطاب في ضوء مرجعياته التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية أو الأخلاقية، أم تدرس أدبيته الأسلوبية والتركيبية والدلالية بمعزل عن تلك

المرجعيات؟ وقد رجّحت الاختيار الثاني كما هو معروف. والقول إنّ العالم النصي يصوغ العالم الواقعي قول يحتاج إلى بحث تفصيلي تجنّب الغذامي الخوض فيه، مع أنّ كامل الأطروحة التي تقدّم بها تقوم عليه.

وفي حدود علمنا، إنّ الفكر الديني هو وحده الذي يدعو إلى صياغة المجتمعات الأرضية بكل أبعادها المعنوية النسقية على غرار المجتمعات النصية التي جاءت في الكتب المقدسة، فالمؤثر هو النص والمتأثر هو الواقع، وينبغي أن يكون العالم الإنساني مناظراً للعالم النصي في علاقاته وقيمه وأهدافه وتطلعاته. والقول إنّ النسق الشعري السائد قد صاغ الذات العربية يحتاج إلى برهان لم يقم له وجود في الكتاب، فقد جرى تخطّي البراهين الدالة على ذلك. ولم يرد ما يفيد ذلك. ومع هذا نشاطر الغذّامي وجودَ درجة من التماثل بين القيم الشعرية والقيم الاجتماعية السائدة، لكنّنا لا نوافقه على مصدر التأثير، ولا الطريقة التي تمت بها.

3-

لقد لاحظنا في تضاعيف الكتاب، وبتواتر متزايد، كيف يقوم الغذّامي بانتقاء جزئيات يضخّمها، ويجعل منها قانوناً متحكِّماً في النتائج التي يروم الوصول إليها. من ذلك النصوص المتناثرة لأبي تمّام، والمتنبي، وشعراء آخرين. وبما أنه يعمل منذ زمن طويل في مجال نقد يأخذ في الاعتبار السياقات الدلالية الكلية للنصوص الأدبية، وهي سياقات تغذّي الأبيات موضوع التحليل، فهل يجوز اقتطاع نصوص من سياقاتها، وإسقاط دلالات خارجية عليها؟ دلالات سياقية شكّلها الكتاب منذ مقدمته، ومؤداها أن نسق الشعر صاغ نسق البشر. فالقارئ اليقظ يتفاجأ منذ اللحظة الأولى بأنه صادر على المطلوب، حينما طرح مجموعة متراكبة من الأسئلة التي تحمل أجوبتها معها «هل الحداثة العربية حداثة رجعية..؟ هل جنى الشعر العربي على الشخصية العربية..؟ هل هناك علاقة بين اختراع الفحل الشعري وصناعة الطاغية...؟ وبعد أن تنتهي الأسئلة التي تدور حول هذا الموضوع، تظهر

الإجابة مرفقة بها بعد أسطر في الصفحة نفسها: «آن الأوان لأن نبحث في العيوب النسقية للشخصية العربية المتشعرِنة، والتي يحملها ديوان العرب، وتتجلّى في سلوكنا الاجتماعي والثقافي عامة»[1].

أدى هذا المنهج في انتقاء المعطيات وتركيبها وتحليلها، فيما نرى، إلى نتائج خطيرة، وفي مقدمة ذلك، كما تجلّى في الجانب التطبيقي من المشروع، فالبحث والتفتيش عن الأدلة تبرهن على فكرة قَبلية، فكلما عثر الغذّامي على إشارة دالة على الافتخار والفحولة والتعاظم، قال (وهذه جملة ثقافية نسقية). والحال هذه، إن الأسلوب التفتيشي عن المعطيات والبراهين يحول دون الانغمار في التحليل الكلي والشامل للأنساق الكبرى التي ينبغي أن تكون هي الموضوع الرئيس للتحليل. فليس الحكمة في العثور على أدلة متناثرة، كما رأينا في حالة أبي تمام، والمتنبي، ومن قبلهما عند عمرو بن كلثوم، ودريد بن الصمّة، والحطيئة، وجرير. إنما الحكمة في تلازم الأدلة وتواترها وهيمنتها الكاملة التي تعمّ النتاج الشعري العربي كاملاً، بما يجعل ذلك ظاهرة مؤثّرة. إن شيوع الروح التفتيشية التي تعزل أدلة مفردة من سياقاتها، واستنباط نتائج ثابتة ونهائية منها، يعيدنا إلى النقد التقليدي الذي دعا الغذامي إلى تخريب ركائزه، وفي مقدمته النقد البلاغي الذي لا يتورع عن جرّ اللفظة جرّاً من سياقها، والانكباب عليها وحدها بالوصف دون التحليل.

5-2- الجانب التطبيقي:

1-

شدّد الغذّامي على أنّ «الأنساق الثقافية أنساق تاريخية أزلية وراسخة دائماً»[2]. والانطلاق من مبدأ ثبات النسق الثقافي، وفي الوقت ذاته الإقرار بأنّه ثقافي، يجر إلى نتيجة أقل ما تتصف به أنّها نظرة غير تاريخية، إنّما

(1) المصدر نفسه، ص140.

(2) المصدر نفسه، ص157.

تجريدية متعالية، وبالمعنى الفلسفي مثالية. فكيف تكون الأنساق الثقافية قارّة، وهي نتاج سياقات ثقافية متحولة؟ وهل القيم، بوصفها علامات ثقافية، ثابتةٌ وراسخة أم هل هي متحولة ومتجددة؟ ويخشى القول إنّ تبنّي هذه الفكرة قد يكون من آثار نظرية الطبائع الثابتة التي تختزل الشعوب والمجتمعات إلى جملة من الخصائص القارة، فالقول إنّ «النفس العربية قد جرى تدجينها لتكون نفساً انفعالية تستجيب لدواعي الوجدان أكثر من استجابتها لدواعي التفكير، وصارت الذات العربية كائناً شعرياً، تسكن للشعر ولا تتحرك إلا حسب المعنى الشعري الذي تطرب له غير عابئة بالحقيقة»[1]؛ قولٌ يوافق أطروحة نظرية الطبائع التي أشاعتها المركزية الغربية في فرضيتها الهادفة إلى ترتيب الشعوب بحسب الأهلية العقلية، وهي نظرية غادرها الغربيون أنفسهم.

2-

أكد الغذّامي «أنّ الشعر هو الخطاب الذي احتكر مشروع التحديث في الثقافة العربية»[2]. ومع أن هذا القول بحاجة ماسة إلى فحص كي نتثبّت من حقيقته، ولاسيما مع وجود فنون وأنواع أدبية أخرى مستحدثة اقترنت بسياق الحداثة كفكرة تاريخية وليست فلسفية (فالحداثة من وجهة نظرنا فلسفية، قوامها تغير العلاقات بين البشر، وتغيير نمط الأفكار، والنظرة إلى العالم والذات). كما نجد ذلك، على سبيل المثال، في الرواية والمسرح، فإنّ هذا التأكيد يصطدم بنتيجتين ينقضانه ثبّتهما البحث: أولاهما إقرار الغذّامي، في أكثر من مكان، بأنّ الحداثة الشعرية العربية حداثة رجعية، وهو بهذا يسلب عن الشعر صفة الحداثة إن وجدت فيه. وثانيتهما خلاصته التحليلية حول أدونيس الذي قال منذ زمن بعيد إن الحداثة العربية وجدت في الشعر وليس غيره، وتفنيد الغذّامي لذلك والوصول إلى أنها حداثة مسّت الشكل دون الجوهر.

(1) المصدر نفسه، ص218.

(2) المصدر نفسه، ص87.

3-

الفكرة المسترسلة التي تخرق متن الكتاب من أوله إلى آخره، والقائلة إن الشعر صاغ عيوب الشخصية العربية، وأدى إلى صناعة الطاغية، تحتاج إلى تحقيق. فهل الشعر، والمديح منه بوجه خاص، من صنع الطغاة، أم هل هو من قام بصناعتهم؟ وأين التحولات الغرضية التي شهدتها أغراض الشعر عبر الحقب؟ ألم يتزحزح ترتيب الأغراض تبعاً لآفاق التلقي وحاجاته؟ فضلاً عن التغيير الداخلي الذي تتعرّض له الوحدات الغرضية الصغرى، بما يؤدي إلى تغيير نسبي أحياناً وجذري في أحيان أخرى في دلالة الغرض، كما ظهر ذلك في الغزل والرثاء والفخر، ولم يكن المديح في منأى عن ذلك. ألم يتوارَ في عصرنا كثيرٌ من الأغراض التقليدية عمّا كان عليه الأمر من قبل؟ وإذا كان المديح وراء صنع الطاغية، فكيف يكون شعر نزار قباني وأدونيس مكرساً لذلك. وقد برهن الغذّامي على حضور الأبعاد الذاتية الفخرية في شعرهما، الذاتية وليس الغيرية؟

4-

يلمس بوضوح أنّ الغذّامي متهيّئ نفسياً وعقلياً لاستبعاد الجانب الإيحائي والرمزي في الأدب والفكر والحياة لصالح الجانب التقريري الصريح والعقلاني الصرف، الحامل لأنساق قيمية تربوية، وهذا التوتّر والمفاضلة بين المكونات التي تشكّل أبعاد المنظومة الثقافية للمجتمعات ينبغي إعادة النظر فيه من الأساس، فقد دعا ديكارت إلى ذلك منذ النصف الأول من القرن السابع عشر، وكان يحذّر من المخيلة لأنّها تشوّش على العقل، لذلك يتعيّن إقصاؤها من عملية المعرفة؛ لأن المعرفة من عمل العقل[1]. وجاراه فلاسفة العقلانية في ذلك، وسرعان ما نشأ احتجاج ضد مصادرة الإنسان لصالح حالة واحدة.

---

(1) أفاية، محمد نور الدين، المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م، ص5-6.

ويفسّر عدد كبير من الباحثين نشأة الفلسفات الذاتية والمناهج التأويلية والسيميوطيقية، بما فيها المرجعيات التي عرض الغذّامي في كتابه أنّها رد فعل على مصادرة ديكارت. إلى ذلك يرى باحثون جادون أنّ الرواية بوصفها متخيلاً سردياً نشأت كمعارضة صريحة للعقلانية الصارمة. وترجمة **(ألف ليلة وليلة)**، والاحتفاء بها، والولع بالرمزيات الشرقية في مجال الأدب والتصوف والفنون، بما في ذلك ظهور الاستشراق، من بواعثه إعادة التوازن المفقود في الحضارة الغربية لصالح العقل الصارم الذي تحول إلى أداة. وكان ديكارت هو الذي صكّ إعلان الولادة الحديثة للغرب في الجانب الفكري. والمشروع الذي طرحه الجابري لتحديث البنية العقلية العربية في ثمانينيات القرن الماضي لاقى احتجاجاً واضحاً؛ لأنّه اختصم مع الأبعاد المثيولوجية للعقل العربي، ودعا لإزاحتها، وتبنّى البرهان الأرسطي وامتداده عند ابن رشد[1]. والأمثلة كثيرة على ذلك، نقول هذا ونحن ندعو إلى اعتبار الأبعاد الإيحائية الرمزية تمثيلاً مركّباً للمرجعيات الثقافية.

يتصل بهذا الموضوع أمر آخر، وهو السؤال عن النتيجة المترتبة على ذلك، هل تشكّل الرؤية الفردية للعالم، التي يمثلها مجازاً الشعراء، نتوءاً ينبغي استئصاله؟ هل نريد أن نزيح عن الأدب أدبيته التي هي مزيج من الذات التي تتغنّى بعالمها الذي هو صورة مصغرة ومكيّفة، ومحوَّرة عن عالمنا، وذلك لصالح الأنساق الفكرية المترشّحة عنه؟ وإذا كان نقد الأنساق ملزماً، وهو كذلك، لكلّ فكر نقدي، فلماذا لا ننقد تلك الأنساق في تجلياتها الواضحة وليس المرمّزة، تجلياتها الصريحة في الخطاب الديني والسياسي والإعلامي والفلسفي؟ ولماذا لا تُنقد في حضورها المعلن عنه بوضوح لا يقبل اللبس في العلاقات الأسرية والقبلية والطائفية، وفي نمط الحكم، ومركزية الذكورة، والتعليم، وغير ذلك؟

---

(1) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

5-

يحتاج مشروع النقد الثقافي، كما عرض له الغذامي، إلى نقد جريء للأصول بجميع أشكالها. قصدت بنقد الأصول تحرير علاقتنا بها، وليس إلغاءها، فليس من الممكن إلغاء الأصل بمعناه التاريخي. والحق أن قضية الأصول كما نتداولها ونتصل بها على الصُّعد الثقافية والعرقية والدينية قضية إيديولوجية أكثر ممّا هي تاريخية، إنّها في جوهرها إيديولوجيا مُختلَقة تُصطنع لخدمة صانعها، فالعلاقة مع الماضي لابدّ من أن تكون شفافة وخالية من التعظيم والتأثيم. قامت معظم الثقافات والحضارات والاتجاهات الفكرية والأدبية والسياسية بتأصيل نفسها تاريخياً ذوداً عن الضعف الذي تحس به، وبحثاً عن جذر تعتصم به يضفي عليها الشرعية. وفي الأغلب يتم إنشاء أصل يطابق رغبات المتأصِّلين أكثر مما يطابق النشأة التاريخية الحقيقية.

حدث ذلك على مستوى الحضارات الكبرى كالحضارة الغربية الحديثة التي أنتجت صورة رغبوية للحضارتين اليونانية والرومانية، وللعرب في العصر الحديث في تركيب صورة مخصوصة للحضارة في صدر الإسلام والعصر العباسي. وفي مستويات الأدب جرى خلال القرن المنصرم بحث موسع في تأصيل الرواية بالمرويات السردية العربية القديمة[1]، والشعر الحر في «البند»[2]، وحدث مع أدونيس في تأصيل حداثة شعره رمزياً بأبي تمام[3]. يحوم الغذّامي حول قضية الأصول، ويختار أمثلة متناثرة من أبيات وقصائد متفرقة، هي من وجهة نظرنا، وبالمعنى الثقافي للنقد، لا تمدّه بالمعطيات الكاملة والمستندات الثمينة لممارسة النقد الذي يدعو إليه. يكتنز الماضي وثائق كاسحة في تأثيرها، وقد تم التلاعب بها من المحدثين لغايات إيديولوجية.

---

(1) خورشيد، فاروق، الرواية العربية: عصر التجميع، دار العودة، بيروت، 1979م.

(2) إبراهيم، عبد الله، التلقّي والسياقات الثقافية، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 2000م، ص89-90.

(3) أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ج2.

6-

نظر الغذّامي إلى التراث النثري القديم نظرة تقليدية مشتقّة من التعريف الشائع له، فرآه مجسَّداً بالرسائل والخطب، وما اندرج تحت التصنّع البلاغي، الذي غزا الكتابة العربية منذ القرن الرابع، واطّرد حضوره في القرون اللاحقة. والنثر الذي أشار إليه نثر معرفي وصفي يؤدي وظائف دينية أو تاريخية أو اجتماعية، وإذا أردنا أن نلتمس النثر التخيّلي الذي يقابل الشعر، وليس النثر الوصفي الذي يقابل النظم، وجدناه في المرويات والمدونات السردية كالسير والرحلات والحكايات الخرافية والأسطورية، وفي المقامات؛ هذه المقامات التي قرأها الغذّامي بذائقة لا تختلف عمّا قُرئت به في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين؛ حيث نُظر إليها كأدب تعليمي متكلّف. يقول: «وتأتي القمة النسقية مع المقامة، وهي أبرز وأخطر ما قدمته الثقافة العربية كعلامة صارخة على فعل النسق، حيث تتجاور العيوب النسقية وتتكثف في نص واحد. فالبلاغة اللفظية المتنازلة عن أيّة قيمة منطقية، وغير المعنية بسؤال العقل والفكر، مع حبكة الكذب المتعمد من أجل التسول الذي أصبح مهنة أدبية تكتسب قبولاً ثقافياً، وتحولت إلى مادة أساسية في التربية الذوقية والثقافية، وتتضافر الحبكات الثلاث: الكذب/ والبلاغة/ والشحاذة لتكون قيماً في الخطاب الثقافي، حتى ليسمّى مبتكر هذا الفن ببديع الزمان، وكأن ذلك عندهم هو قمة القمم الإبداعية»[1].

يستعيد الغذّامي، وهو الذي عمل على المقامات من قبل[2] مضمون الرأي التقليدي بشأن هذا النوع السردي، الذي بدأت طريقة تلقيه الشائعة تشهد تحولاً جذرياً منذ النصف الثاني من القرن الماضي. لم يعد من الممكن لنا أن نستعيد في قضية المقامات قراءات اختزالية تتمدّد في سياق كرّسته

(1) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، ص110.

(2) الغذامي، عبد الله، المشاكلة والاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م.

الأدبيات التعليمية التي رسخها العقاد، وهيكل، وزكي مبارك، والزيات، وشوقي ضيف، وحنا فاخوري، وأنور الجندي، ولا حتى قراءات مصطفى الشكعة، وعبد الملك مرتاض، بعد أن انتقلت تلك القراءة إلى سياقات أخرى على يد كيليطو، وجيمس مونرو، وآخرين. رأى أنّ الكذب والبلاغة والكدية نسقاً يتسبّب في فساد الذوق السليم. وحكم القيمة الأخلاقي هذا من الصعب قبوله في المجال النقدي، فالمنتظر معالجة المقامة كعلامة ثقافية رمزية دالة على نسق ثقافي، كما عمل عبد الفتاح كيليطو[1] لا الحكم على المضمون المعلن. ليس المقامة هي التي تصوغ النسق، إنما تقوم بتمثيله خطابياً. ومن ناحية أخرى، هل يمكن لنا أن نتخطّى أعراف التأليف الشائعة آنذاك؟ فنقد البنية الأسلوبية والغرضية والوظيفية للمقامة لا يأخذ بالنظر المجال الثقافي الذي كانت تتداول فيه، ولا كيفية تلقيها.

-7

بذل الغذّامي جهداً كبيراً للبرهنة على مركزية الشاعر في المجتمع العربي. ومع أنّ هذه القضيّة لم تفحص بذاتها من منظور الدراسات الاجتماعية والنفسية، وقد أشاعتها الأدبيات الإنشائية، فإنّنا نرجّح أنّ الواقع التاريخي لا يؤيّدها. وإذا كانت لبعض الشعراء أهمية في أوساط النخبة الشعرية، ولا أقول الأدبية بصورة عامة، فمن الصعب القول بوجود سلطة اعتبارية مستقلة للشاعر إلا استثناءات نادرة. إنّ كبار الشعراء العرب من العصر الجاهلي إلى الآن عاشوا مهمّشين في مجتمعاتهم بين مرتحلين يبحثون عن رعاة لهم، ومدّاحين متذللين، وهجّائين منبوذين، ومنفيين مغضوب عليهم. ومن يحظى برعاية مؤقتة فهاجسه الخوف من غضب ممدوحه والعزوف عنه إلى غيره. ومن المؤكد أنّ النخبة الدينية والفكرية لم تعتد بأيّة قيمة تذكر للشاعر. وبالإجمال إنّ المجتمعات التقليدية تنظر إلى المشتغل في مجالات التعبير

---

(1) كيليطو، عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، توبقال، الدار البيضاء، 1993م.

المجازي-الرمزي لغوياً (=شعر+سرد) كان أم صوتياً (=غناء+عزف)، أم جسدياً (=رقص+تمثيل)، نظرةً يشوبها الاحتقار.

ويبدو أنّ الصورة البراقة لدور الشاعر في قصور الخلفاء والملوك والسلاطين والولاة، والتي تتخللها، كما هو معروف، مواقف ذلّ كبيرة، لا يمكن أن تصلح دليلاً حاسماً على وجود مركزية الشاعر في المجتمع العربي عبر التاريخ. إنّه يوظَّف في مناسبة ما، ثمّ يُلفظ كنواة فوراً. تاريخ الأدب العربي منذ العصر الجاهلي إلى الآن يبرهن على ذلك. لم يؤسس الشاعر سلطة أدبية-اعتبارية خاصة به، ومستقلّة عن غيره. كان في الأغلب يلوذ بالآخرين، وينطق بأسمائهم. في ثقافتنا يبدو كائناً تكميلياً ملحقاً. يُستدعى وقت الحاجة وإلا نُبذ. لا يُسمَح له بالاستقلال الحقيقي، يعيش في ظلّ رابطة متوترة مع النخب الفاعلة في المجتمع (الدينية والسياسية).

وفي ظلّ مديونية أخلاقية تجاه ممدوحيه ورعاته. بالعموم يشوب وضعه الاجتماعي كثير من الالتباس. فلنتأمل في مصائر كبار الشعراء، مثل: امرئ القيس، طرفة، عنترة، النابغة، الأعشى، كعب بن زهير، جرير، الفرزدق، بشار بن برد، أبي نواس، المتنبي، أبي العلاء، حافظ إبراهيم، الرصافي، الجواهري، السياب، البياتي، أدونيس، أمل دنقل، محمد عفيفي مطر...إلخ. جميعهم جرى تهميشهم اجتماعياً أو ثقافياً، فألحقوا بغيرهم أو طردوا أو لم يتمكنوا من الاندماج الطبيعي مع مجتمعات تقليدية، فاختاروا الابتعاد عن الأوساط الاجتماعية المصادرة من نخب أخرى كما هو معروف.

التاريخ الثقافي يشير إلى أنّ المجتمعات الثقافية نبذت الشعراء، فطالما تمّ تجاهل شعراء موهوبين، ولم يعترف بهم إلا بعد أن تغيّرت أعراف التلقي الأدبي، حصل ذلك مع معظم شعراء الجاهلية في عصر صدر الإسلام، ومع شعراء التجديد في العصر العباسي، ومع شعراء العصر الحديث، ومع شعراء قصيدة النثر. فكيف الأمر في الأوساط الاجتماعية التي لا يشكّل الشعر إلا جانباً ضئيلاً من اهتماماتها! وكيف ذلك في الأوساط الدينية التي ترى الشعر

طبقاً لما جاء في الحديث «علم لا ينفع وجهل لا يضر»؛ بل هو «علم لا للدنيا، ولا للآخرة»[1]. نريد من ذلك التدقيق في هذه القضية التي تحتاج إلى استقصاء معمّق؛ إذ من الصعب علينا أن نوافق الغذّامي في ما يذهب إليه من الشعراء العرب كانوا «فصيلة بشرية متعالية على شروط الواقع والعقل والحق»[2].

8-

نظر الغذّامي إلى ثقافة شبه الجزيرة العربية وساكنيها نظرة صفاء مطلق، إنها المنطقة النقية البكر غير المدنّسة، لحقها الدنس حينما جرى انقلاب على مفهوم القبيلة ونظامها، وقع ذلك في العراق وبلاد الشام، حيث ظهرت أولى الممالك العربية: المناذرة والغساسنة. أحدثت هاتان المملكتان أوّل انتهاك في نظام القيم القبلية؛ لأنهما مزجتا بتلك القيم قيم المدينة «فكل منهما يرأسها حاكم مدني أو شبه مدني، كبديل لشيخ العشيرة، حيث ظهرت المدينة الشمالية مع المناذرة والغساسنة، وظهر معها تقليد ثقافي تخلّق فيه شخص الممدوح وشخص المدّاح. التعليل الذي نتوقعه سيكون متصلاً بالأثر المدمّر للآخر. فقد تسرب، كما يذهب الغذّامي، الحضور الأجنبي الفارسي والرومي إلينا؛ حضورٌ حمل القيم والعادات الأجنبية.

خلخلت الهجنة الشمالية صفاء القبيلة، وجرحت حسها الجماعي، فحلت الفردية محل الجماعية، وتأسست منذ ذلك الوقت وظيفة شعرية/ سلوكية خاطئة للشعر والشعراء والمتلقّين. اقترف ذلك الإثم النابغة والأعشى. لو أخذنا هذه الفكرة بكامل أبعادها لأدّتْ بنا إلى النتائج الآتية: وجود حالة نقاء، ثم وجود حالة دنس. ينبغي تشديد الرقابة كي لا تقع الواقعة. فالاختلاط خطر، وبوقوعه فقدنا عذرية الصفاء القبلي. الآخر خطر شاخص

(1) ابن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، المطبعة المنيرية، القاهرة، 2: 40.

(2) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، ص130، 143، 178.

في الأفق ينبغي الحذر منه. عندما نكتشف دنساً ينبغي أن نبحث عن مصدره، لقد جاء من (هناك)، ولم ينبثق من (هنا). فكرة النقاء والدنس تتعارض تماماً مع مشروع الغذّامي الذي يقوم على حوار معمق مع ثقافة الآخرين، كما عرضها لنا في الفصل الأول من الكتاب.

9-

أظهر الغذّامي حرصاً كبيراً على تأكيد الفكرة القائلة إنّ النقد جارى الشعراء فيما يذهبون إليه، ولذلك تواطأ معهم، وشُغِل بجماليات النصوص الشعرية، ولم يفلح في تأسيس نظرة نقدية مغايرة. وهذه الفكرة بعمومها ليست خاطئة، ولكن لا يستقيم أمرها تماماً بوجود أكثر من دليل يعترضها، من ذلك موقف الإسلام من الشعر، وإهمال البعد الجمالي لصالح البعد الوظيفي الداعم للدين. فقد جرى تهميش كبار شعراء العصر الجاهلي كامرئ القيس بسبب الجماليات الوصفية في شعره، وصدرت فتوى بتحريم شعره من الرسول مباشرة، حين حكم عليه بأنّه قائد لواء الشعراء إلى جهنم. ومع أنّ الذائقة العربية سرعان ما تخطّت هذا الحكم الديني الصارم، وبوّأت الشاعر المكانة الأولى في الشعر القديم، لكنّ الإسلام غلّب البعد الأخلاقي على الجمالي. وأدرج كثيراً من الشعراء، مثل حسان بن ثابت، وكعب بن زهير، في سياق الوظيفة الدينية للإسلام.

على أن موقف النقد المتعنّت من بشار، وأبي نواس، والأكثر تعنّتاً من أبي تمام، وبقية الشعراء المحدثين في العصر العباسي الأول، يكشف (بما في ذلك قضية السرقات الشعرية عند أبي تمام والمتنبي) عن حالات واضحة من عدم الانسجام بين الشعر والنقد. والمثال الذي أورده الغذامي حول موقف الجرجاني من شعر أبى تمام ينقض التسليم بذلك القول.

من الصحيح أنّ أبا تمام أُدرِجَ شاعراً كبيراً في تاريخ الأدب العربي، ولكن الاحتجاج عليه ظلّ قائماً، ومازال حاضراً في بعض الأوساط النقدية. لقد شكل هذا الشاعر حالة من القلق في الأوساط النقدية. ونحن نوافق

الغذّامي في أن النقد شُغل بالمظاهر اللفظية، ولكن ألم يتوقف النقد على قضية المعاني وتوليدها، والإغراب فيها؟ ألم يدر جدل حول قضية عدم امتثال الشاعر لمعايير عمود الشعر بما في ذلك خرق الأعراف الموروثة لبناء القصيدة العربية؟ أليس قواعد عمود الشعر نسق ثقافي خرج عليه، جزئياً أو كلياً، أبو تمام؟ وصف الغذّامي أبا تمام بالرجعية مجارياً بذلك غرونباوم، فيما وصفه المناصرون له كأدونيس بالحداثة، وتحفُّظُنا لا ينبثق من الأحكام بذاتها، إنما من وضع الرجعية نقيضاً للحداثة، وهذا التعارض محفوف بأخطار ينبغي للنقد تجنبها. فالرجعية في النسق الثقافي، الذي نتداول الأدب فيه، تهمة إيديولوجية، وليس امتثالاً للنسق الشعري الذي رسّخه الأوائل، وقد تمرد عليه أبو تمام. ووصيته للبحتري(1) لا تنهض دليلاً على نقض ذلك، فهي توجيهات عامة موجّهة إلى شاعر في حداثة سنّه، وشائعة في الأدبيات القديمة.

ويرجّح أن البحتري التزم بها حرفياً، وظلّ متمسكاً بها حتى بعد أن أصبح شاعراً مشهوراً، وربما كان تأثير «شعر الماضين» فيه بالغاً، فيما لم يطبق أبو تمام من الوصية شيئاً بنفسه، وكما هو معروف اندلعت المعركة النقدية في ذلك العصر حول النسقين المتعارضين، التقليدي الذي مثله البحتري والجديد الذي مثّله أبو تمام. وتفسر تلك المعركة نوع التباين في التلقّي والحكم النقدي بين شعريهما بحسب أعراف السياقات الثقافية المهيمنة آنذاك. أمّا الحداثة فنزعة فلسفية وعلامة على ديمومة القيمة الشعرية عبر الزمن، وقدرته على التجدّد والمعاصرة.

إنّ وضع المصطلحين في تعارض يطعن الفاعلية الثقافية للنقد؛ لأن التطابق الفكري والفني غير مطلوب من الشاعر، وهو تطابق غامض وملتبس؛ فالمكوّن الأول مثار لأحكام القيمة، والثاني لأحكام الوصف، والضرر المتأتّي من ذلك يلحق بالنقد وليس بالشاعر وشعره. ولطالما ردّد النقد أن ت. س. إليوت رجعي بالفكر وتقدّمي بالشعر. وتبيّن أن النقد هو القاصر في هذا

(1) انظر الوصية في: الحصري، زهر الآداب، 1: 101.

التفريق الذي يحكمه قانون الثنائيات الضدية المتحدِّر إلينا من الفكر القديم، والذي يمارس حضوراً بالغ الخطورة في توجيه أفكارنا.

10-

قدّم الغذّامي تفسيرات متناقضة لظواهر متماثلة، من ذلك أنه عَدّ دريد بن الصمّة نموذجاً دالاً على أنّ الشاعر البدوي شاعر جماعة، يندمج فيها اندماجاً، حتى وإن «رأى أن قومه على خطأ، فإنّه يظل معهم لا ينشق عليهم، وهو من غزية إن رشدت وإن ضلّتْ قبيلته ضلَّ معها (=يستعمل الشاعر الغواية كمرادف للضلال) هذه قيمة في السلوك الجمعي الواعي». وقد رأى أن الشاعر كان «يعي شروط العلاقة الجمعية». وهذا بحسب قوله «موقف ديمقراطي يغلّب رأي الجماعة على رأي الفرد ورأي الزعامة»[1].

لن نخوض في تعليل هذا، فالموافقة على الغي غيّ، ودريد قدّم النصح لقومه، بيد أنهم أعرضوا. ولكن غايتنا أخرى، فالغذّامي حينما عرض لمعلقة عمرو بن كلثوم، التي تحمل المضمون النسقي نفسه، بلهجة أشمل وأعمق وأبعد في تصوير الالتزام القبلي، بما في ذلك الجهل الذي يطابق ضلال قبيلة دريد بن الصمة، خرّج القصيدة تخريجاً مختلفاً، فقد عَدّها مؤسِّسة للنسق الناسخ، حيث «تحولت الذات الشعرية إلى ذات فردية كبديل عن النحن القبلية». فقد تمّ استخدام نصين متماثلين غرضياً ووظيفياً في قضيتين مختلفتين، وتفصيل ذلك: أن الغذامي تحدث عن الكرم والشجاعة كقيمتين جوهريتين ثابتتين عند البدوي (وإن كان أكد فيما بعد أن الشخص الكريم مخترع، وهو كائن شعري، ومثّل هذه اللحظة حاتم الطائي)، ومادامتا هكذا في تصوره، فقد قبِل تأكيد الشاعر عليهما، حتى ولو اقترن ذلك بالضلال. أما في حالة عمرو بن كلثوم فقد كان الشاعر يتحدّث عن الأنا الشعرية النزاعة إلى التمجيد حدّ تبنّي الجهل والافتخار به. ولأنّ الغذّامي مع الحالة الأولى

(1) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، ص147، 121.

ضد الثانية، فقد فضّل ضلالاً جماعياً على افتخار فردي، على الرغم من أنّ ضمير الجماعة هو المتحكّم في معلقة عمرو. لقد فرض هذا التناقض عدم القدرة على كشف البنية الغرضية المتماثلة بين النصين.

11-

في سياق تحليل الغذّامي للعصا كنسق ثقافي عند الجاحظ، انتقل إلى العصا في (**ألف ليلة وليلة**)، ممثلاً على ذلك بحكاية (حسن الصائغ البصري)، وإذا كنا نشاطره الرأي في اعتبار العصا في الحالة الأولى عنصراً فاعلاً في نسق ثقافي له دلالته الاجتماعية، فمن الصعب أن يكون ذلك فيما يخصّ العصا في (**ألف ليلة وليلة**). ففي الحكايات الخرافية ومثالها (**ألف ليلة وليلة**)، و(**مئة ليلة وليلة**)، و(الحكايات الغريبة)، وفي السير الشعبية الكبرى، كسيرة: سيف، وعنترة، وبيبرس، والأميرة ذات الهمة، والهلالية وغيرها، تستخدم آلات مختلفة (منها العصا) ضمن نسق سحري خاص بدعم البطولة كسيف آصف بن برخيا، واللِّت الدمشقي، وغير ذلك، لها صلة بالقدرات السحرية الخاصة بالبطل، وظيفتها سحرية لها دلالة ثقافية مختلفة عمّا تؤديه العصا عند الخطباء[1].

12-

ذهب الغذّامي إلى أنّ نهاية العصر الجاهلي شهدت انفصالاً بين النسق الفردي والنسق الجماعي، ولكنّ السبب والظروف التي أحاطت بذلك تبقى غائبة، واللحظة التاريخية غير محددة بالضبط. أَيُقصد بنهاية ذلك العصر لحظة ظهور الإسلام التي حاولت إعادة تكييف العلاقات القبلية باتجاه جماعي، وذلك من خلال إدراج القبائل في قضية عامة، أم أن إثم النابغة والأعشى يصلح أن يكون انقلاباً في القيم العربية؟

---

(1) إبراهيم، عبد الله، السردية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م، ص168، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000م، ص188.

-13

أورد حكايتَيْ مقتل طرفة بن العبد وامرئ القيس[1] على أنّهما استثناء في نقض النسق. لِمَ لا يمكن اعتبارهما نسقاً معارضاً؟ فهل من الصحيح تبخيس قيمة الأحداث المماثلة، وعَدِّها حالاتٍ استثنائية ناقضة للنسق، ولكنّها غير قادرة على تأسيس نسق مغاير؟ فليس امتثال الشعراء والأدباء هو السنّة التي لا تنقض في تاريخ العرب، فنموذج طرفة وامرئ القيس وبعض الشعراء في صدر الإسلام، وبشار وابن المقفع والمتنبي، ثمّ الحلاج والسهروردي، وغيرهم كثير، ممّن فتكت بهم القيم الشمولية يمثّل نسقاً مغايراً يستحقّ أن يكون قواماً لنسق متواتر في الثقافة العربية لو جرى رصده، وكشف التلازم الذي يحكمه.

-14

أخذ الغذّامي على القدماء شعراء وناثرين امتثالَهم لنسقٍ معيّن من التأليف يقوم على جملة من التدبيرات الخاصة بالإعلاء من شأن الذات في الشعر، والتركيز على الأبعاد الاعتبارية في النثر، ويختصم مع صيغة التأليف القديمة. وكما يُعرف، إنّ ذلك الاختصام مع الماضي ليس له قيمة معرفية، إنّما هو نوع من الرفض أو التبني (كما حصل مع أدونيس في الثابت والمتحول، والجابري في نقد العقل العربي؛ إذ يتم تبنّي اتجاه ونبذ آخر)، فالماضي حقبة ينبغي أن تكون موضوعاً للنقد والتشريح، وليس الاختصام والمفاضلة، فلكلّ عصر سياقات ثقافية.

تنتج جملة من الأعراف الخاصة بإنشاد الشعر ونظمه وأغراضه وبالتأليف النثري كائناً ما كانت موضوعاته، وفكرة الجمع والترتيب والتنسيق بين أفكار الآخرين لأغراض اعتبارية معروفة في كلّ الآداب القديمة، وكلمة مؤلّف في العربية تدلّ على الجامع الذي يقوم بتوليف الأشياء وليس ابتداعها. وإسقاط

(1) الغذامي، عبد الله، النقد الثقافي، ص213-214.

مفاهيمنا الحديثة في التأليف على حقب تاريخية كانت الأفكار والآداب فيها تتشكّل على وفق حاجات التلقّي التي لها تقاليدها الخاصة، أمرٌ لا يراعي المنظور التاريخي للظواهر الثقافية.

15-

شابت تحليلات الغذّامي نظرة إصلاحيّة تتعالى منها أحكام أخلاقية واعتبارية. والنقد الثقافي القائم على الاستنطاق والتحليل، وكشف المصادرات، وفضح العيوب النسقية، وتعويم المضمرات، وتفكيك الالتباسات الداخلية المستترة في صلب الظواهر الثقافية أو الاجتماعية، يتجاوز تماماً أحكام القيمة والنزعات الوعظية، وبهما يستبدل خلخلة للنظم المراد نقدها، وزحزحة كاملة لثوابتها، وتغيير مسار تلقيها، ففي كثير من الأحيان تكمن قيمة الممارسة النقدية المنهجية في قدرتها على تغيير زوايا النظر إلى ما نعتقد أنه أنساق مطلقة الثبات. وتغيير علاقتنا الذهنية بالظواهر النسقية المستبدّة بنا أوّل خطوة في التخلّص منها.



الباب الثاني

هيمنة المحمول الغربي

الفصل الأول
المصطلح والانزياحات الدلالية

1- المعرفة والممارسة الاصطلاحية:

يمارس المصطلح دوراً أساسياً في تكوين المعرفة، وفي الوقت نفسه، يوجِّه حقلُ المعرفة، الذي يتشكّل فيه المصطلح، مفهومَه، ويُحدِّدُ دلالته؛ ذلك أنّ المفهوم الذي ينطوي عليه شكل المصطلح، يتعدّد تبعاً لتعدد حقول المعرفة من جهة، وتبعاً للأثر التاريخي الذي يتطوّر في ضوئه ذلك الحقل. ميدان البحث في الأصول الاصطلاحية للمفاهيم المعرفية يصعب ضبط حدوده، ولا تتأتى تلك الصعوبة، بسبب من مراحل الغموض والانقطاع والعدول، التي تتصف بها عادة أعمار المفاهيم، فحسب، بل تتأتّى أيضاً من حالات مؤثّرة أخرى غالباً ما تعمل على تغيير الأطر الدلالية العامة لمفهوم المصطلح، مثل: الضمور الدلالي، والتضخّم الدلالي، أو الانحراف الدلالي، بسبب اتساع حقل المعرفة، وتشابكه مع حقول معرفية مجاورة. وكلّ هذا يعرّض المفهوم الأصل للمصطلح إلى هزات عنيفة، وربما يفضي الأمر إلى حدوث «تخريب دلالي» في بنية المصطلح الشكليّة والدلالية. إنّ انتماء المصطلح إلى حقل معرفي محدّد يرتّب عليه أن ينتظم في علاقة جدل خصبة، كونه منتجاً للمعرفة من جهة، وخاضعاً لأطرها العامة الموجّهة من جهة أخرى، وكلُّ هذا يكشف الأهمية المعرفية، للوقوف على ممارسات المصطلح، بغية ضبط شكله ومفهومه.

لقد أصبح معروفاً الآن أنّ المعرفة، التي هي خلاصة الممارسات العقلية للإنسان، تتشكّل ضمن أطر ثقافية وحضارية محددة، وتدخل في علاقة حوار ومثاقفة مع أطر ثقافية وحضارية أخرى، بسبب الحاجة، أو بفعل الاتصال، ومن ثَمّ تنتج المعرفة أجهزة اصطلاحية تستدعيها الحاجة المباشرة أو غير المباشرة في عملية التكوين المعرفي، سواء على صعيد الممارسة، أم على صعيد الإجراءات النظرية. ويرتب هذا الأمر نوعاً من «المواضعة» حول أشكال الاصطلاحات ومفاهيمها، بما يتفق والبنية الثقافية من ناحية، وشروط حقل المعرفة من ناحية ثانية، وأخيراً الخضوع لحاجات التلقي والاتصال بالثقافات الأخرى؛ إذ يدخل «الآخر» مؤثراً في إضفاء دلالات أخرى على المصطلح. وتهيمن الثقافة الغربية، التي هي مظهر من مظاهر «المركزية الغربية»، على آلية عمل المصطلحات في الثقافة العربية الحديثة، وتزيح كثيراً من دلالاتها عمّا كانت تشكلت على وفقه في الأصل.

ينهض الفكر ويستقيم صرحه كلما أفلح في إنتاج معرفة خصبة وجديدة، توجهها اصطلاحات واضحة الدلالة. ومن المؤكد أن ثقافة أية أمة من الأمم تقوّض وتتلاشى لأسباب كثيرة؛ منها: اضطراب دلالة المصطلح، وتعارض المفاهيم، وشيوع الغموض والقلق في التراسل العلمي بين مصادر المعرفة، وجهات التلقي. الأمر الذي يعرّض تراكم المعرفة ذاته إلى كثير من الصعاب، ومنها عدم استقرار المفاهيم، وما يقوده ذلك من اضطراب ليس في الوصف والتحليل والاستقراء، إنّما في الاستنباط، واستخراج النتائج التي يهدف إلى الوصول إليها كلّ بحث. وإذا ما شاع في معرفة ما، أمر مثل هذا، أو «آفة» مثل هذهِ، فإنّ أوّل ما تتعرض لهُ الثقافة هو افتقارها إلى الحوار والجدل والمساءلة الجادة، بسبب من اختلال نظام التراسل الطبيعي بين الأفراد. ناهيك عن تعارض المفاهيم واشتباكها ودورانها في مضمار مغلق لا يفضي إلى نتيجة ما.

ولعلّ هذا هو المظهر المهيمن في وضع الثقافة العربيّة الحديثة، التي تعاني أزمة حقيقية في ما يخصُّ ممارسات المصطلح، وطرائق استخدامه في كثير من

حقول المعرفة التي تكوّن أركان تلك الثقافة. وسمة الخلط والغموض والارتباك، التي تَسِم جميع الممارسات التي تتصل بأمر المصطلح، تفاعلت، فأصبحت إشكالية أساسية من إشكاليات الثقافة العربية الحديثة. والأمر، في الأصل، يرتبط بسببين اثنين، أفضيا إلى كثير من المظاهر المتّصلة بهما، وهما:

1- إشكالية الأصالة. ويتجلّى أمرها بممارسة ثقافية كثيرة ومتنوّعة تحاول أن تضفي على المصطلح، الذي أنتجته الثقافة العربية في الماضي، دلالاتٍ حديثة، وتعمل على انتزاعه من حقل معرفي، وتستعمله في حقل معرفي آخر، دون أن تراعي خصائصه التي اكتسبها ضمن حقله الأصل، الأمر الذي يغذّي المصطلح بمفاهيم غريبة عن السياقات الثقافية له.

2- إشكاليّة المعاصرة. ويتجلى أمرها بممارسات ثقافية أكثر تردداً وتنوعاً تعمل على نقل المصطلح من ثقافة أجنبيّة إلى الثقافة العربية، دون أية مراعاة لخصائصه التي اكتسبها من البنية الثقافية الأصلية التي نشأ وتشكّل فيها، ودون مراعاة، أيضاً، لخصائص الثقافة التي يصار إلى استخدامه فيها. وهو أمر تفاقم خطره، إثر الاتصال غير المنظّم بالثقافة الغربية الحديثة؛ إذ أعادت «ثقافة المركز» إنتاج الدلالات الاصطلاحية طبقاً لشروطها الثقافية الخاصة، ولم يحدث تفاعل خلّاق يغذّي المصطلح العربي بدلالته الخاصة في الثقافة العربية، كما سنرى في الفقرات التي تكوّن هذا الفصل.

شحن المصطلح القديم بدلالة جديدة مغايرة لدلالته الأصل، أو نقل مصطلح ذي دلالة محدّدة، ضمن ثقافة ما إلى ثقافة أخرى، أفضى في الثقافة العربية الحديثة إلى اضطراب كبير، قاد إلى غموض لا يقبل اللبس في دلالة المصطلح، وسوء في استعماله، في أهمّ حقول التفكّر القائمة الآن، وترتب على ذلك أن تعرضت فعاليّة الإرسال والتلقي إلى خلل بيّن، وخضعت، في كثير من الأحيان، لجهل وتنطع الأدعياء، الأمر الذي أسهم، في كثير من حقول المعرفة، في شيوع ضروب من الممارسات التي تفتقر إلى أبسط مقومات العلم، بإجراءات المصطلح، وإجراءات المنهج، ورافق ذلك انعدام

أيّة مراجعة جادة لتلك الممارسات الخاطئة، ما جعل الإشكاليّة مركبة تتعلّق بأصول المصطلح ومصادره ومفاهيمه وممارساته وإجراءاته وتطوراته فيما يخصّ الشكل والدلالة، وكلّ ذلك أجهز على كثير من المحاولات الخصبة في حقل المعرفة، سواء تعلّق الأمر بالمعرفة الفلسفية والفكرية والعلمية، أم تعلّق بـ «علم الانتقاد» في شؤون الأدب والفن وغير ذلك.

ويعود الأمر إلى اختلاف واضح حول النظم الاصطلاحية في تلك المحاولات، حيناً، وغموض وعدم تمكّن من فكّ تلك النظم، حيناً آخر. ما جعل تلك الجهود صرخات مخنوقة لا صدى لها، وهو ما يمكن توقعه لأية محاولة جادة تنهج النهج ذاته. ما تحتاج إليه الثقافة العربية الآن هو أن تراجع ذاتها مراجعة انتقادية، لتخلص إلى تصفية المنظومة الاصطلاحية التي تستعين بها. عسى أركانها أن تأتلف، وتكوّن نسيجاً معرفياً، تتجانس فيه الفروض، ويتضح فيه المصطلح، وتستقرّ فيه إجراءات المنهج، لتخلص إلى ثقافة تتكافأ فيها الإجراءات بالنتائج.

في ضوء هذا الهدف، وسعياً وراء هذهِ الغاية، نطمح في هذا الفصل إلى التنقيب في الدلالات اللغوية والاصطلاحية، لاثنين من أكثر المصطلحات النقدية تردداً في الممارسات الثقافية الحديثة بشتّى ضروبها، وهما: «الخطاب والنص». ونهدف أيضاً إلى تشخيص ضروب العلاقات التي تربطهما، وتصل بينهما، بما يكشف المفاهيم الدقيقة لهما، سواء في تحدّرهما عن أصول معينة، في حقول معرفية محددة، أم في «الانزياح الدلالي»، الذي لحق بهما، كونهما أداتين مفهوميتين لإنتاج المعرفة. وكلّ هذا اقتضى الحفر في أصولهما وتطوراتهما، بما يكشف عن الأهمية التاريخية والمعرفية لهما في سياق تكون الفكر الإنساني كما تجلّى في ثقافاته قديماً وحديثاً، وما ذلك إلا لنكشف مقدار الانزياح الذي لحق بهما، بفعل الأثر الذي ألحقته الثقافة الغربية فيهما، هادفين من وراء كلّ ذلك إلى كشف طبيعة الأثر الذي تمارسه المركزية الغربية، بمظهرها الثقافي، في حقل من

حقول الثقافة العربية، وعملية «الطرد»، الذي تحدثه فيما تنطوي عليه الاصطلاحات من دلالات تكوّنت في محاضنها الأصلية.

2- الخطاب والنص في الثقافتين العربيّة والغربية:

يلزم البحث في أصول مصطلحي «الخطاب والنص» تقصّي دلالاتهما اللغوية والاصطلاحية في الثقافتين العربية والغربية، بحسب حقول المعرفة التي تشكّلا فيها، وهو ما تتكفّل الفقرات الآتية بالوقوف عليه.

2-1- الخطاب في الأصول العربية:

يتّصل مصطلح «الخطاب» في الثقافة العربيّة بحقل علم الأصول. ولهذا، إنّ دلالته مقيّدة بإجراءات ذلك الحقل مباشرة، وممارسته فيه يصعب حصرها، بسبب من ضخامة الموروث الأصولي من جهة، وتعدّد زوايا النظر إلى ذلك الموروث من جهة ثانية؛ ذلك أنّ حقل الأصول واسع جداً اتّصل به كثيرٌ من قضايا الثقافة العربية-الإسلامية في ميادين علوم القرآن والحديث واللغة وعلم الكلام وغير ذلك، كما أنّه أصبح، بفعل من التطور الحضاري، حقلاً اصطدم فيه كثير من الرؤى والمواقف، وخُصِّبت فيه إجراءات منهجيّة غاية في الأهمية، يتعلّق بعضها بالوصف والاستقراء والاستنتاج، ويتعلّق بعضها الآخر بقواعد التحليل الدلالي والتأويل.

ومن المؤكد أنّ الأصول (بوصفها الركيزة الأساسية المؤثرة) التي تمحورت حولها قراءات كثيرة عُنيت بالثقافة العربية عامة، تركت أمضى البصمات في الجهاز الاصطلاحي الذي تستعين به في إجراءاتها الوصفية أو التحليلية. ويمثل «الخطاب» أنموذجاً يدلّل على الأثر الذي خلفته الأصول في توجيه «مفهوم» المصطلح. إنّ «الخطاب» حيثما ورد في تضاعيف المعجم العربي إنّما يحيل على «الكلام»[1]، استمدَّ دلالته المذكورة من السياق الذي

---

(1) ابن منظور، اللسان. و: الجوهري، الصحاح في اللغة والعلوم. و: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (خطب).

ورد فيه في القرآن، قال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [صَ: 20]، وقال تعالى: ﴿فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾ [صَ: 23].

فسر الزمخشري (ت 538هـ=1143م) «فصل الخطاب» بقوله إنّه «البيّن من الكلام الملخص الذي يتبيّنه من يخاطب به، لا يلتبس عليه»[1]. وفصل الخطاب، أيضاً، هو «الكلام المبيّن الدال على المقصود بلا التباس»[2]، فالعلامة الدالة، بوصفها قرينة ملازمة للخطاب، هي البيان والتبيان، وتجنب الإبهام والغموض واللبس. ولقد أنتج مصطلح «الخطاب» منظومة اصطلاحية صغرى خاصة به، يتّصل بها في علاقة مفهومية خاصة ضمن حقل الأصول، مثل «دليل الخطاب»، الذي يعرفه ابن حزم (ت 456هـ=1063م) بأنّه «ضد القياس، وهو أن يحكم للمسكوت بخلاف حكم المنصوص عليه»[3]، و«فحوى الخطاب» و«لحن الخطاب»، اللذين يُعرّفهما سيف الدين الآمدي (ت 631هـ=1233م)، بأنّهما يحيلان على «مدلول اللفظ في السكوت، موافقاً للحكم في محل النطق»[4]. فالتلازم الدلالي بين مفهوم «الخطاب» و«الكلام» في الثقافة العربية يوجب التفصيل في دلالة الأخير، كونه يحيل عليه، فضلاً عن أنه عُرّض في كثير من حقول الثقافة العربية إلى استقصاء وفحص وبحث معمّق.

عرّف ابن جني (ت 392هـ=1002م) الكلام بأنه «كلّ لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه»، وأضاف أنه «الجمل المستقلة بأنفسها، الغانية عن غيرها». ويؤكد أنّ الكلام «واقع على الجمل دون الآحاد». وبعبارة أخرى إنّه «مختص

(1) الزمخشري، الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م، 4: 80.
(2) شبّر، تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1977م، ط3، ص428.
(3) ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م، 4: 411.
(4) الآمدي، سيف الدين، منتهى السول في علم الأصول، مطبعة صبيح، القاهرة، 1: 68-69.

بالجمل»، أو هو «جنس للجمل»[1]. ويُفهم من كل ذلك أنّ دلالة الكلام ترتبط بنظم الألفاظ التي رُكّبت فيما بينها على وفق سياق من التأليف المخصوص الذي استوفى المعنى المراد، فاستغنت بنفسها دلالياً عن غيرها، كونها انطوت على شبكة دلالية خاصة ومتكاملة، الأمر الذي يجعلها تقوم بنفسها، وفيها وحدة مستقلة.

بيد أنّ هذا لا يدل على أنّ مفهوم «الكلام» اتسع ليشمل عدداً وافراً من تلك الوحدات؛ إذ ما زال التأكيد قائماً على مفهوم الوحدة المستقلة التي هي الجملة. فابن جني لا يتردّد في تقرير هذهِ الحقيقة بقوله: «الكلام هو في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها، المستغنية عن غيرها، وهي التي يُسمّيها أهل هذهِ الصناعة (=النحو): الجمل على اختلاف تراكيبها»[2]. أما الشريف الجرجاني (ت 816هـ=1413م) فيعرّف الكلام بأنّه «المعنى المركّب الذي فيه الإسناد التام»[3]، ودلالة الإسناد هنا إنّما هي ضمّ شيء إلى شيء بهدف الإفادة، بما يحسن السكوت على الأمر، دون حاجة إلى البحث في غيره، وبه يتمّ لجمل اللغة الاكتمال والاتصال نظماً ودلالة. ويتضح من تعريف الجرجاني للكلام مقدار التماثل مع ما كان ابن جني قد قرره من قبل، فأوجه المطابقة بينهما تكاد تكون كاملة.

إجماع اللغويين على مفهوم «الكلام»، ولاسيما أولئك الذين انصرفت عنايتهم إلى دلالة الألفاظ، لم يحجب عن أصحاب المذاهب النظر إلى مفهوم «الكلام» طبقاً لمواقف محددة، ولاسيما حينما اتسع المفهوم ليشمل «كلام الله». ولكنهم كانوا يصدرون، بصورة عامة، عن الفضاء الدلالي للمفهوم، وإن اجتهدوا في إضفاء دلالات حافة عليه. ففيما يرى الآمدي أنّ

---

(1) ابن جنيّ، الخصائص، تحقيق محمد النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990م، ج4: 18 و20 و27 و28.

(2) المصدر نفسه، 1: 33.

(3) الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978م، ص194.

الكلام هو «ما تألّف من كلمتين تأليفاً يحسن السكوت عليه»[1] شأنه في ذلك، شأن علماء اللغة، فإنه لا يتردّد في مكان آخر في الإشارة إلى ما لحق بالمصطلح من دلالات مجاورة، بسبب اختلاف الرأي، قائلاً: إنه «يُطلق على العبارات المفيدة تارة، وعلى معانيها القائمة بالنفس أخرى»[2].

واضح أنّ تعريفه الأول يختص بدلالة «الكلام» بمعنى «الخطاب». فيما يختصّ الثاني بدلالة الكلام كما جرى تداوله في حقل علم الكلام. وهنا لا بدّ من القول إنّ تيارين كبيرين من المواقف ظهرا حول هذهِ القضيّة: أولهما مثّلهُ الأشاعرة، ويرى أنّ الكلام «معنى قائم بالنفس»[3]. وثانيهما خصومهم في الفكر والمذهب، وهم يرون أنّ الكلام «ما انتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره»[4]. ولقد اشتُهِر هذا الخلاف، وعُرف على نطاق واسع في جدل القدماء حول مفهوم الكلام[5].

كان عبد العزيز البخاري (ت 730هـ=1329م) قد أشار إلى أنّ «الخطاب» يشمل «اللفظ والفحوى»[6]؛ ليشير بذلك إلى وجهي المصطلح المذكور؛ شكلهُ الخارجي وهو اللفظ، ودلالته وهو «المفهوم». بيد أنّ التهانوي (ق 12هـ=18م) توغل في صلب المعضلة الاصطلاحية لهذا

---

(1) الآمدي، سيف الدين، منتهى السول في علم الأصول، 1: 17.

(2) الآمدي، سيف الدين، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن كتاب: «المصطلح الفلسفي عند العرب»، تحقيق عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1985م، ص38.

(3) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1950م، 2: 99.

(4) الحلي، ابن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة الحكمة، قم، ص119.

(5) للاطلاع على جانب من هذا الخلاف، نحيل على: النيسابوري، تفسير غرائب القرآن، 1: 44، والأشعري، مقالات الإسلاميين، 2: 146.

(6) البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، مكتبة الصنائع، 1307هـ، 3: 875.

المفهوم، وأنشأ حدوداً واضحة للمصطلح، وأخرج كثيراً ممّا لحق به بفعل عوامل التاريخ والاختصام والاجتهاد، فقال، في (**كشاف اصطلاحات الفنون**)، إنّ الخطاب هو «اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيّئ لفهمه، فاحترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة، وبالمتواضع عليه من الأقوال المهملة، وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع، فإنّه لا يُسمّى خطاباً». وختم التهانوي تعريفه للخطاب بالقول: إنّ «الخطاب: إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجّه نحو الغير للإفهام»[1]. تعريف التهانوي للخطاب يقتضي بعض التريّث؛ ذلك أنه تعريف شامل يتسع لدلالة المصطلح كما تشكّل في الثقافة العربية.

ربط التهانوي، شأن من سبقه في حقل علم الأصول واللغة، الخطاب بالكلام، وهو بذلك دلل على الأصول الشفاهية للمصطلح، فدلالته لم تقترن بعلامة مكتوبة، إنما تتصل بالمستوى الشفاهي، وهذا يكشف هيمنة العلامة السمعية، وعلوّ شأنها في الثقافة العربية الموروثة، على حساب العلامة المرئية. ولاسيما أنّ دلالة المصطلح اتّصلت بمفهوم كلام الله الذي عدّ خطاباً (=كلاماً) لفظياً متعالياً.

أخرج التهانوي من «الخطاب» كلّ ما يعتمد على الحركة والإيماء والإشارة وسيلة للإفهام، كما أخرج أيضاً المهمل من الكلام، وكلّ كلام لا يقصد به في الأصل إفهام المستمع، وبذلك خصّ الخطاب، بما يخالف ذلك، قاصداً به الألفاظ المخصوصة بضرب من التركيب الذي جرت المواضعة عليه، والذي يصدر عن متكلم يقصد به الإفهام لا غير؛ الإفهام المباشر وليس الإيحاء. وراعى التهانوي الإشكالية الأصولية حول طبيعة كلام الله، فتأكيده على الخاصية اللفظية (=الشفاهية) للخطاب هدف منه إلى شمول

---

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1972م، 2: 175.

المصطلح بالكلام البشري بوصفه ممارسة اتصالية. وتأكيده على الخاصية النفسيّة (=المعنى النفسي) هدف منه إلى شمول المصطلح بالكلام الإلهي، بوصفه رسالة إيحائية (=من الوحي).

إنّ وقفة متأنية على تعريف التهانوي للخطاب، سواء ما له علاقة بوضع الحدود، أم انفتاح المصطلح على أكثر من مستوى، تكشف أنّ ذلك التعريف في غاية الأهمية، كونه يمتثل للأصول التي تحدّر منها المصطلح في دلالته من جهة، وكونه راعى جوهر الممارسة الاصطلاحية لهذا المفهوم في حقل محدد من حقول الثقافة العربية، بما جعل ذلك التعريف يكتسب أهمية عالية الشأن في مجال التأصيل والتحديد من جهة أخرى.

الخطاب، كما يخلص إليه التحليل الأخير، مصطلح واضح الدلالة في الأصول، ولا يثير فيها، دلالة وممارسة، أيّة إشكالية، إنّما تكمن الإشكالية الأساسية في اجتذابه القسري خارج حقله، وشحنه بدلالات غريبة عنه، وذلك بتأثير مباشر من «المحمول الدلالي» لمصطلح «الخطاب» (Discourse)، الذي تغلغل في ثنايا الشبكة الدلالية لمصطلح الخطاب «العربي»، وقوّضه، أو كاد، من الداخل، بحجة «تحديث» دلالة المصطلح من جهة، وما تقتضيه الثقافة الحديثة من جهة أخرى. وهنا بدأت، فيما يخص هذا المفهوم، تتداخل الأنساق الثقافية الحاملة له، بما حوّل ذلك التداخل إلى نوع من الإقصاء والاستبعاد للشبكة الدلالية الأصليّة التي كانت تمثل مفهوم المصطلح، واستُبدلت بشبكة دلالية تنتمي إلى نسق ثقافي مختلف. وجرى «ترحيل» أو «استبعاد» للمحتوى الذي نشأ في تضاعيف ثقافة لها شرطها التاريخي، وحلّ محلّه محتوى آخر له خصائصه الدلالية التي تكوّنت في ظرف ثقافي آخر.

2-2- الخطاب في الثقافة الغربيّة:

ترجع إلى أفلاطون أول محاولة جادة تهدف إلى ضبط المفهوم الفلسفي لـ «الخطاب»، وشحنه بدلالته الخاصة، استناداً إلى قواعد عقلية محددة،

الأمر الذي يمكن معه تأكيد أنه مع تلك المحاولة الأولى بدأت تتبلور ملامح الخطاب الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية[1]. وجاء كتاب ديكارت (**خطاب في المنهج**)، فيما بعد، دليلاً على العناية الخصبة بالخطاب الفلسفي، ومؤشراً إلى العناية بالمصطلح في هذا الميدان، وهو ما يكشف عن مناحي ذلك الاهتمام في العصور الوسطى، وهي المرحلة التي سبقت عصر النهضة، وعصر ديكارت. وسرعان ما أصبح «الخطاب» في العصر الحديث موضوعاً للبحث في الفكر الغربي؛ إذ خصّهُ كثير من المفكرين والفلاسفة بالعناية والاهتمام. وسنقف هنا على نموذج أساسي من ضروب ذلك الاهتمام، ممثلاً بعناية ميشيل فوكو بهذا الجانب. وهو يدلّ على خصب البحث في «الخطاب» بوصفه مصطلحاً «فلسفياً» في ميدان المعرفة العقلية التي تُعدُّ الموجّه الأول للثقافة الغربية الحديثة في مختلف مظاهرها الأساسية.

وصفت (**الموسوعة الفلسفية العربية**) عناية فوكو بالخطاب بالصورة الآتية: ينطلق فوكو من تعليق المرتكزات التي تقوم عليها وحدة الخطاب، كون هويته ترجع باشتراك إلى المؤلف أو الأثر أو تصنيف العلوم، وبهذا هو يرفض البحث في أصل الخطاب، ويتعامل معه بوصفه حدثاً نوعياً لا يمكن استبداله، وليس جهداً لغوياً أو نشاطاً عقلياً، ولا هو صياغة يعبِّر بها الفرد المتكلم عن فكرة ما. وعلى الرغم من إقرار فوكو بأنّ الخطاب لا بد من أن يكون منظومة لغوية أو فكرية، إلا أنّ الاهتمام ينبغي أن ينصرف إلى تحديد شروط الخطاب التي تسهّل إمكانية ظهور ما هو منطوق فيه؛ ذلك أنّ كلّ منطوق يستمدّ هويته وفرادته من المجموع الذي يتشكّل ضمن أطره، وكلّ منطوق ينتمي إلى تشكيلة خطابية، كما تنتمي الجملة إلى النص، والقضية إلى مجموع استدلالي، وكما أنّ انتظام الجملة تحدّدهُ قواعد اللغة، وانتظام القضية ترسمه قوانين المنطق، فإنّ انتظام المنطوق تعيّنهُ قوانين تشكيلة

---

(1) زيادة، معن (=محرر)، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986م، 1: 771.

الخطاب. فالخطاب، إذاً، يتحدّد بوصفه منظومة من القواعد التي تميّز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة الخطابية، وهو منظومة تسمح بتكوين مواضيع البحث وتوزيعها، وتحدّد أنماط القول، ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية[1].

الأمر الذي يمكن تقريرهُ هنا أنّ الخطاب ميدانٌ تختلف فيه على نحو دائم ثنائية: الكلمة والشيء، وإن كان هذا الميدان ليس حيّزاً لمواجهة حاسمة بينهما، إنما هو إطار للتفاعل الجدلي. وهو ما أفضى عند فوكو إلى ظهور مفهوم «التمثيل»، الذي توجب الحاجة الوقوفَ عليه، كونه يمثل بؤرة الرؤية التي يصدر عنها فوكو حول موضوع «الخطاب» وإجراءات تحليله منهجياً ومعرفياً. تركز اهتمام فوكو الأساسي حول قضيّة جوهرية حدّدت منظورهُ النقدي، ورؤيته المنهجيّة، وهي قضية تمثيل الخطاب للأشياء. وفيما كشف الإشكاليات الإجرائية للخطاب في كتابه (**حفريات المعرفة**)، خصص كتابه الآخر (**الكلمات والأشياء**) لبيان آلية التمثيل.

قارن فوكو بين استراتيجيتين منهجيتين هما: تحليل الفكر وتحليل الخطاب، فتحليل الفكر يسعى إلى استكناه المعنى الحقيقي الكامن وراء المعنى المجازي، وبذا هو يبحث عمّا وراء الخطاب، وهدفه كشف: ماذا كان يقال، وراء ما قيل فعلاً؟ أمّا تحليل الخطاب، فهدفه مختلف؛ إذ هو يُعنى بالعبارة بوصفها شيئاً قائماً بذاته، لا تحيل على شيء آخر، إنّما كونها تتصف بذاتها لا بغيرها. والتحليل ينصبّ على ضروب الترابط بين العبارة وما يتّصل بها من عبارات أخرى، وصولاً إلى تحديد نظام الخطاب كلّه. وفي تحليل الخطاب، كما يقول فوكو، لا يتّجه الاهتمام في البحث خلف ما هو ظاهر؛ بل إلى إظهار أنماط التفرّد الخاصة في تركيب الخطاب نفسه. ولتحديد الصلات القائمة بين العبارات التي تكوّن نسيج الخطاب، يضع فوكو أربعة أسس افتراضية هي:

(1) المرجع نفسه، ص1: 772.

1- أنّ العبارات المختلفة الأشكال والمبعثرة في الزمان تشكل مجموعاً واحداً، إذا كانت ترجع بصورة أو بأخرى إلى ذات الموضوع وتحيلُ عليه.
2- أنّه لتحديد مجموعة من العلاقات بين عدد من العبارات، لا بدّ من التركيز على شكلها، ونمط تسلسلها وترابطها.
3- البحث في إقامة مجموعة من العبارات عن طريق تحديد نظام المفاهيم الدائمة والمتناسقة.
4- وأخيراً، من أجل تجميع العبارات في وحدات حقيقية، ينبغي وصف تسلسلها وتتابعها، ووصف أشكال التوحيد التي تظهر بها؛ كوحدة المضامين الفكرية وتماثلها وثباتها[1].

وخطا فوكو خطوته المهمة، فحدّد علاقة «حفريات المعرفة» بالخطاب، وقرّر أنّ حفريات المعرفة لا تسعى إلى تحديد الخواطر والتمثّلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات التي تختفي وتظهر في الخطابات، إنما تحدّد هذهِ الخطابات نفسها من حيث هي ممارسات تحكمها قواعد معينة، فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، ولا تَعدّه علامةً أو إشارة تحيل على آخر، كما لا ترى فيه عنصراً، مهما بلغ من الشفافية؛ بل تُعنى به بوصفه نصباً أثرياً، فحفريات المعرفة ليست مبحثاً تأويلياً، ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب، كما ترفض أن تكون دراسةً تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً. كما أنّها لا تسعى إلى استكشاف ضروب الاتصال التي تربط الخطابات بما يسبقها، أو يحيطها، أو يلحق بها من خطابات أخرى؛ بل تسعى إلى إبراز القواعد التي تخضع لها الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية، بغية الإحاطة بها بكيفية أفضل. ذلك أنها ليست بحثاً في الآراء، صحيحها

(1) فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1986م، ص32-35.

وفاسدها؛ بل تكمن غايتها في تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ومظاهره.

ثمّ إنّها لا تريد أن تركز على الأثر، وتحصر اهتمامها فيه، وتعلي من شأنه، ولا تبغي وضع يدها على النقطة الغامضة التي يلتقي فيها الفردي بالاجتماعي، ويتشابك أحدهما بالآخر؛ ذلك أنّها لا تسعى إلى أن تكون دراسة نفسية أو اجتماعية. فالأثر في منظورها لا يشكّل نصاً ملائماً ووثيق الصلة بالموضوع الذي تهتمّ به؛ بل هي تريد استكشاف أنماط الممارسات الخطابية وقواعدها الموجّهة للآثار الفردية، وهي أيضاً لا تُعنى بما فكّر فيه البشر، وما أرادوه أو شعروا به، أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا يصوغون فيه خطاباتهم؛ لأنها لا تريد كشف الغطاء عن تلك النواة التي يبدو فيها تماثل المؤلف وأثره وتطابقهما، حيث يبقى الفكر أقرب إلى ذاته، وهي؛ أي حفريات المعرفة، لا تبغي كشف ماهيّة الشيء وهويته، ولا تسمح لنفسها بأن تكون قراءة مجردة، إنّها، كما يخلص إلى ذلك فوكو، تحويل منظّم لما كُتب، وهي، أخيراً، ليست عودة إلى سرّ الأصل ذاته؛ بل وصف منظم للخطاب يجعل منه موضوعة قائمة بذاتها[1].

يفضي الحديث عن تحليل الفكر وتحليل الخطاب وعلاقة «حفريات المعرفة» بالخطاب إلى الفكرة المركزية التي تمحور حولها عمل فوكو، أعني مفهوم «التمثيل» الخطابي. إنّ طريقة البحث التي اصطلح عليها فوكو «الأركيولوجيا»، مستفيداً بذلك من علم الآثار، تُعنى بأمرين هما: الشيء والكلمة، وبعبارة أخرى تُعنى بالشيء الذي جرى تمثيله خطابياً. قررت اللسانيات، منذ مطلع القرن العشرين، أنّ الكلمة لا تحيل على الشيء، إنّما على معناه. وترتّب على ذلك أنّ الخطاب لا يحيل على المرجع، إنّما على الأنظمة التي تؤطّره وتحدّد مساره، ومن ثمّ البحثُ عن «حقيقة» حقبة

(1) المصدر نفسه، ص133.

تاريخية، أو عصر من العصور، أو ظاهرة ما، يجب أن يتجه إلى الخطاب الذي تمثّلت فيه روح تلك الأشياء ومعانيها، وليس هي. وعليه، إنّ الحفر المعرفي يتجه إلى الخطاب مباشرةً لسبب رئيس هو أنّ الخطاب مثّل لغوياً البنية الثقافية لتلك الحقبة، أو ذلك العصر.

ولقد دعم فوكو فرضيّته، باستقصاء شامل لخطابات الثقافة الأوربية في ثلاثة عصور هي: عصر النهضة، والعصر الكلاسيكي، والقرن التاسع عشر، وشخّص البنية المعرفية للثقافة الغربية ممثلةً في مظاهر اللغة والتاريخ الطبيعي والثروة، وتعقّب تجليات تلك المظاهر في الخطابات التي أنتجتها تلك الحقب التاريخية، فميّز ضروب التمثيل وحدوده ومناحيه العامة في كلّ عصر، وقاده التحليل إلى كشف ثبات البنيات المعرفية للحقب المذكورة، وعدم وجود علاقات تطوّرية - تاريخية بينها، طبقاً لنمط التمثيل في كلّ عصر، الأمر الذي دفعه إلى تبنّي مفهوم «القطيعة الإبستمولوجية» بين البنى الثقافية للحضارة الأوربية في الحقب المذكورة. ومن ثَمّ مفهوم الإنسان حديث العهد، كما يقول؛ لأنّ «المعرفة لم تحوّمْ طويلاً في الظلمة حوله وحول أسرارِه»، فهو بشكل عام، كما يخلص فوكو إلى ذلك، وبحسب وجهة نظر العلوم الإنسانية، «ليس ذلك الكائن ذا الشكل المميّز (تكوين جسدي خاص واستقلاليّة فريدة تقريباً)؛ بل هو ذلك الكائن الذي يكوّن، داخل الحياة التي ينتمي إليها بكلّ جوارحه، تمثيلاتٍ يعيش بفضلها، ويمتلك من تلك القدرة الغريبة على تمثيل الحياة بالذات»[1].

بنية الثقافة، بممارساتها النظرية والتحليلية، وبالفاعل الذي ينهض بها وهو الإنسان، تتمثّل خطاباً. وعليه، الخطاب هو ميدان التحليل، والخطاب ضرب من تضافر الإشارات، تكون اللغة فيه عنصراً تمثيلياً بين عناصر إشارية

(1) فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص289.

أخرى. إنّ «ما وضعه الله في العالم هو الكلمات المكتوبة، عندما فرض آدم على الحيوانات أسماءها الأولى، لم يفعل سوى أن قرأ هذهِ العلامات المرئيّة الصامتة، وقد عهد الشريعة إلى ألواح مكتوبة لا إلى ذاكرة البشر، والكلمة الحقة يجب العثور عليها في كتاب». حلّ الكتاب محلّ الذاكرة، وحلّ الخطاب محلّ الإنسان؛ لأن «المكتوب سبق المنطوق دوماً، في الطبيعة على وجه اليقين، وربما أيضاً في معرفة البشر، ذلك لأنّه ربما كانت هناك قبل بابل، وقبل الطوفان، كتابة مؤلّفة من علامات الطبيعة نفسها، حتى إنّه ربما كان لهذه الأحرف قدرة التأثير مباشرة على الأشياء، على جذبها أو دفعها وتمثيل خواصها، وفضائلها، وأسرارها»[1]. إنها الخلاصة التي خلص فوكو إليها، وجعل من الخطاب حقلاً لتجريب كشوفاتها المنهجية والمعرفية.

2-3- الخطاب في اللسانيات:

غذّى درس اللسانيات الحديث حقول المعارف الإنسانية عامة بكثير من الفروض المفيدة، سواء كان ذلك على مستوى الإجراءات المنهجيّة المجردة أم طرائق التحليل والوصول إلى نتائج منظمة. واستأثرت العلوم الإنسانية، كالأدب والأنتربولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع، بحصّة لا بأس فيها من تلك الفروض اللسانية. وكان أن حصل تفاعل خصب بين تلك العلوم من ناحية وبينها وبين اللسانيات من ناحية أخرى، وأصبح النموذج اللساني معياراً قياسياً لدى كثير من العاملين في حقل العلوم الإنسانية، واستفاد النقد الأدبي أيضاً، شأن غيرهِ من الكشوفات اللسانية.

وبقدر تعلّق الأمر بموضوع «الخطاب» تحديداً وتحليلاً، أولت اللسانيات هذا الموضوع جلّ عنايتها؛ لأنه المظهر الذي تتّجه إليه مباشرة إجراءات التحليل. ويحسن أن نقف على جانب من ذلك الاهتمام، ولاسيما ما له علاقة مباشرة برسم حدود «الخطاب» من وجهة نظر لسانية وأدبيّة في الثقافة الغربية.

---

(1) المصدر نفسه، ص55.

1- يُعرّف هاريس الخطاب بأنه «ملفوظ طويل، أو متتالية من الجمل»[1].
2- ويُعرّفه بنفنست بأنه «كلّ تلفظ يفترض متكلماً ومستمعاً، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما»[2].
3- ويُعرّفه تودوروف بأنه «مجموع البنيات اللفظية التي تعمل في كلّ عمل أدبي»[3].
4- ويُعرّفه فوكو بأنه «ممارسات من خلالها تتكوّن وبكيفية منسقة الموضوعات التي نتكلم عنها، وبطبيعة الحال، لا خطابات من دون إشارات»[4].
5- ويُعرّفه جان كارون بأنه «متتالية منسجمة من الملفوظات»[5].
6- ويُعرّفه هارتمان وستورك بأنه «نص محكوم بوحدة كلية واضحة، يتألف من صيغ تعبيرية متوالية، تصدر عن متحدث فرد، يبلّغ رسالة ما»[6].
7- ويُعرّفه بيير زيما بأنه «وحدة فوق جملية، تولد من لغة جماعية، وتُعد بنيتها الدلالية (كبنية عميقة) جزءاً من شفرة، ويمكن تمثيل مسارها التركيبي-النحوي، بوساطة نموذج تشخيصي (سردي)»[7].

إذا عُرضت التعريفات أعلاه على فحص واستقصاء دقيقين، فثمّة خصائص مشتركة فيما بينها يمكن الوصول إليها، وهي خصائص تتماثل في

---

(1) يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989م، ص17.
(2) المرجع نفسه، ص19.
(3) تودروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، توبقال، الدار البيضاء، ص16.
(4) فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ص47.
(5) يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، ص24.
(6) Hartman, Stork, Dictionary of Language and Linguistics (London, 1970), p. 69.
(7) زيما، بيير، نحو سوسيولوجية للنص الأدبي، مجلة العرب والفكر العالمي، 5/ 1989م، ص93.

أوجه الشبه، تشير بوضوح إلى استقرار دلالة المصطلح لدى اللسانيين والباحثين الذين يعملون بتوجيه مباشر من اللسانيات:

1- الخطاب (كما تتفق حول ذلك التعريفات كلها) وحدة لغوية أشمل من الجملة، فهو تركيب من الجمل المنظومة طبقاً لنسق مخصوص من التأليف.

2- الخطاب نظام من الملفوظات، وتأكيد المظهر اللفظي للخطاب يتحدر أصلاً من اشتغال اللسانيين على الكلام بوصفه مظهراً لفظياً خاصاً بالفرد، وكونه أكثر المظاهر الإشارية تعبيراً عن اللغة التي يعتمدون عليها، بوصفها قاعدة معيارية عامة. وتأكيد هذا الجانب يفترض ضمناً الاهتمام ببعض مكونات نظرية الاتصال كالمرسل والمتلقي بوصفهما قطبي إرسال واستقبال للملفوظ من الكلام. وكلّ هذا يحيل على اتساع مفهوم الخطاب، ليكون موضوعاً لا تُعنى به اللسانيات المحضة فحسب، وإنّما نظرية الاتصال والسيميولوجيا ونظرية التلقي. ما يدل على تعدّد المستويات التي ينطوي عليها الخطاب، تبعاً لتوجيه النظر إلى مستوى ما فيه.

3- مصدر الخطاب فردي، وهدفه الإفهام والتأثير. وهذهِ الخصيصة تقرّر المصدر الفردي للخطاب، كونه نتاجاً يلفظه الفرد، ويهدف من ورائه إلى إيصال رسالة واضحة المرمى ومؤثرة في المتلقي.

4- أخيراً، إنّ متلقي الخطاب لا بد من أن يستشفّ المقصد الذي ينطوي عليه، وأن يتمثل الرسالة الدلالية التي تكمن فيه. وذلك لكي تكتمل دائرة الاتصال. وهنا، لا بُدّ من أن تحضر أيضاً مكوّنات أخرى من عناصر نظرية الاتصال كالشفرة والسياق، لكي ينفذ قصد القائل إلى المتلقي.

لم يقف الأمر، بطبيعة الحال، عند حدود النظر إلى الخطاب، بوصفه متتالية جمل، كما ذهب اللسانيون إلى ذلك، إنّما اتسع مفهومه ليشمل عدداً وافراً من مظاهر التعبير الإشارية، سواء أكانت وسائلها لفظية أم إيمائية أم صورية أم كتابية. وجرى بحث عميق في بنى الخطاب ومستوياته وأنواعه وأجناسه في ميادين الأدب شعراً وسرداً، وفي ميادين الفنون التشكيلية

والسينمائية والفوتوغرافية، وتعدّى الأمر إلى حقول الرقص والإيماء والموسيقا، وتطلّب ذلك مزيداً من التقصي الدقيق ليس لضروب الخطاب، وخصائصه التجنيسية، بل لعناصرهِ المكونة ولوسائله ولبناه وتراكيبه، فظهرت نظرية الخطابات بغية وصف المظاهر المتعددة للخطاب. ولم يقتصر الأمر على علمٍ من العلوم الإنسانية، بل شمل الدرس الخطابات التاريخية والدينية والأنتربولوجية والمعمارية والفلسفية وغير ذلك، وأصبح البحث ملزماً لكشف الأواصر التي تربط أنواع الخطابات التي تنتمي إلى جنس واحد، وعلاقاتها فيما بينهما من جهة، وفيما بينها وبين خطابات أخرى من جهة أخرى.

نظرية الخطاب، التي استنبطت قواعدها وإجراءاتها من الاستقصاء الشامل لمظاهر الخطاب، استقامت في المبحث النقدي الحديث، ولاسيما علم الأدب، نظريةً لها أسسها وفرضياتها، ولها أيضاً جهاز اصطلاحي تستعين به. وهي تندرج ضمن «الشعرية» (Poetics)، التي تهدف إلى استنباط النظم الداخلية للخطاب الأدبي. وبهذا أصبح الخطاب وثيقة تحليلية خصبة، وموضوعاً لنظرية الخطاب. وجعل تلك النظرية تتطور يوماً بعد يوم بسبب من تطور الأنواع الخطابية، واستكشاف مجاهيل جديدة لم تتّجه العناية إليها من قبل في الخطاب.

2-4- النص في الأصول العربية:

يحيل «النص»، حيثما ورد في المعجم العربي، على معنى الظهور والارتفاع والانتصاب[1]. ودلالته اللغويّة المباشرة هي التي غذّت دلالته الاصطلاحية في حقل الأصول، فصار يحيل على «ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، قيل ما لا يحتمل التأويل»[2]. وهنا، يتضح عمق الاتصال بين الدلالة

---

(1) اللسان، أساس البلاغة، الصحاح، مادة (نصص).

(2) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص260.

اللغوية، والدلالة الاصطلاحية، فالذي لا يحتمل إلا معنى واحداً لا بدّ من أن يتصف بالظهور التام، والوضوح الكافي، بما يدرأ احتمال اللبس والغموض والإبهام.

كان الغزالي (ت 505هـ= 1111م)، الذي يتحدّر، رؤيةً ومنهجاً، من سلسلة طويلة من الأصوليين، الذين كان لهم الفضل في لفت الأنظار إلى دلالة المصطلح، قرّر أنّ النص هو «اللفظ المفيد الذي لا يتطرّق إليه احتمال»، وهو الذي «يستوي ظاهره وباطنه». ويشدّد، شأن غيره، أنّ النص «ما لا يتطرق إليه التأويل»[1]، كما يذهب في (**المستصفى**) إلى أنه «الذي لا يحتمل التأويل». ثمّ يورد ثلاثة مستويات مترابطة للمصطلح: أوّلهما دلالته اللغوية، بمعنى الظهور. وثانيهما، وهو «الأشهر»، يحيل على «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بُعدٍ». وثالثهما هو «ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يُعضّده دليل»[2].

تقييد الدلالة الاصطلاحية للنص بما لا يحتمل أيّ تأويل في علم الأصول يعود إلى الإجراء المنهجي الصارم، الذي التزم الأصوليون به، والذي يهدف إلى استنباط أدلة الأحكام، التي يترتب عليها نظام الحقوق والواجبات والفرائض والعبادات، فإذا اختلف في دلالة دليل من أدلة الأحكام، بسبب غموض، أو إبهام وجه الحكم المراد منه، اختلف، بطبيعة الحال، فيما يرتبه ذلك الدليل من حكم ينطوي عليه، الأمر الذي سيفضي -لا محالة- إلى خلاف في نظام الحقوق والواجبات. وكلّ هذا استدعى عناية قصوى، في طرائق استنباط الأحكام من الأدلة، بما ينفي عنها أيّ احتمالٍ يقوم على تأويل. وسنرى أنّ ابن حزم يحصر دلالة النص بما جاء في القرآن والحديث، فيرى أنّ «النص» هو «اللفظ الوارد في القرآن والسنّة مبيناً لأحكام

(1) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص 165.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق، 1970م، 1: 384-386.

الأشياء، ومراتبها، وهو الظاهر، وهو ما يقتضيه اللفظ الوارد في اللغة المنطوق بها»[1].

كان الشافعي (ت 204هـ=819م) يرى أنّ النص: «خطاب يُعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلاً بنفسه، أم علم المراد به بغيره». ويعلّق أبو الحسين البصري المعتزلي (ت 436هـ=1044م) على تعريف الشافعي، بما يقيّده بثلاثة شروط هي «أن يكون كلاماً»، وأن «لا يتناول إلا ما هو نصّ فيه»، وأن «تكون إفادته لما يفيد ظاهراً غير مجمل». ويسوغ كلّ ذلك بالقول «أما اشتراط كون النص عبارة (=كلاماً)، فلأنّ أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصاً، وأمّا اشتراط ظهور دلالته... فلأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور، وأمّا اشتراط إفادة النص ما هو نص فيه فقط، فلأنّ الإنسان إذا قال لغيره «أضرب عبيدي» لم يقل أحد إنّه نص على ضرب زيد من عبيدهِ، لما أفاده، وأفاد غيره»[2]. فالنص، إذاً، لا بدّ من أن يتصف بأنه مظهر محسوس واضح الدلالة يفيد التخصيص على وجه الدقة، وإلا تعذر أن يخضع للاستقراء الهادف إلى استنباط الحكم المطلوب منه، ذلك أنه لو كان غير ذلك لأصبح حقلاً للتأويل الذي يقوم على تغليب قرائن على أخرى، ما يحتمل أن تتعرض الأحكام للتحريف والتزييف، الأمر الذي سيقود إلى الاختلاف الذي لا يقرّه الشرع بحسب الأصوليين، لأنه يفضي إلى الفتنة.

أنتج مصطلح «النص» منظومة اصطلاحية تجاوره يتصل معها في شبكة دلالية واحدة، ويستعين بها في إجراءاته الخاصة. ومن تلك الاصطلاحات «عبارة النص»؛ وهو، بحسب الشريف الجرجاني، «النظم المعنوي المسوق له الكلام»[3]، و«مقتضى النص»، وهو «الذي لا يدلّ اللفظ عليه، ولا يكون

---

(1) ابن حزم، رسائل ابن حزم، 4: 415.

(2) البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1965م، 1: 319.

(3) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص151.

ملفوظاً، ولكن يكون من ضرورة اللفظ»؛ و«دلالة النص»، الذي يقرّر التهانوي أنّه «دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى، يفهم لغة من اللفظ أنّ الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى»[1]. اقتران دلالة «النص» في حقل الأصول بالتعيين في المعنى، ونفي الاحتمال، واستبعاد التأويل، ومن ثمّ إلغاء أية دلالة حافة يتضمّنها المفهوم، أمرٌ لصيق بالمصطلح، فهو يحدّد الأفق العام له، ويوجّه، في الوقت نفسه، ممارساته الإجرائية في علم الأصول.

هذهِ الوقفة على دلالة مصطلح «النص»، لغةً واصطلاحاً، تكشف أنه لا يحيل على أيّ ضرب من التعبير الأدبي (=الإنشائي) المخصوص من الكلام، بل يحيل على ضرب خبري من التعبير يكون التعيين فيه ظاهراً لا لبس فيه، ولا يلحقه الإبهام من أيّة جهة فيه. وطبقاً لهذهِ الدلالة المحددة المقيّدة بقيود صارمة، ظهر مصطلح «النص» في الثقافة العربية، وظلّ يوجه فعالية الوصف والاستقراء والتحليل، فيما يتصل بأدلة الأحكام من قرآن وحديث، ولم يُقيّض لهُ، بسببهما، كونهما «نصين» مقدسين، أن يمتد ليشمل حقل الأدب، الذي ظلّ بعيداً، كونه ضرباً من «الإبداع» الذي لا ينهض على أصل، ويصعب تعيين المقاصد فيه، وتحديد المرامي المقصودة إلا على سبيل الاحتمال والتأويل.

2-5- النص في اللسانيات:

تحيل الدلالة اللغوية لـ «النص» (Text)، في الثقافة الغربيّة بصورة عامة، على: النصوص والمتون العائدة إلى مؤلف ما، كما تحيل أيضاً على «النسج»[2]. أمّا دلالته الاصطلاحية، فتحيل على «سلسلة من الكلمات تؤلّف تعبيراً حقيقياً في اللغة»[3]. وأورد (**المعجم الموسوعي للسيميوطيقا**)

---

(1) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، 2: 291.

(2) البعلبكي، منير، معجم المورد. و: إدريس، سهيل، معجم المنهل، مادة (Text).

(3) Dictionary of Language and Linguistics, p. 330.

مصطلحي «الخطاب» و«النص» مترادفين، ويستعملهما بمعنى واحد، وهو بذلك إنّما يؤكّد وحدة المفهوم المشترك بينهما. وسرعان ما يستغني عن «الخطاب»، ويتبنّى «النص» مُورداً تعريفاته على الصور الآتية:

1- إنّ «النص» يُستخدم في اللسانيات للإشارة إلى أيّة فقرة ملفوظة أو مكتوبة، مهما كان طولها، شرط تشكّلها ضمن وحدة كلية متجانسة؛ فالنص وحدة لغوية في حالة استعمال، وبهذا هو ليس وحدة نحوية، شأن العبارة أو الجملة. وهذا هو تعريف هاليداي ورقيّة حسن» له.

2- إنّ «النص» يحيل على كلّ بناء نظري مجرّد، فدلالته ودلالة الخطاب واحدة، كما يذهب إلى ذلك فان ديك.

3- إنّ مصطلح «النص» يحيل على أية سلسلة من العلامات اللفظية[1].

أما (**المعجم الموسوعي لعلوم اللغة**)، فيؤكّد المظهر اللفظي للنص، باعتباره سلسلة ملفوظات لسانية تتركب لتكوّن مجموعاً؛ هو النص الذي يتصف بخصائص صوتية ونحوية وتركيبية، بما يجعله دالاً على وحدات نصّية تتميز بوجود علاقات تربط فيما بينها، شرط انطوائها على مستوى دلالي واضح، ثمّ يقرّر أنّ كلّ مظهر من مظاهر النص ينطوي على إشكالية؛ لأنّها تستند إلى ضروب كثيرة من التحليل النصّي، مثل التحليل البلاغي والسردي والغرضي[2].

دلالة «النص»، التي تقترن بضرب من تركيب الألفاظ أو الكلمات، تشير إلى دلالة المصطلح اللغوية، التي تتصل بمعنى «النسج». والمصطلح، تبعاً لذلك، يحيل على سلسلة متتابعة من العلامات اللفظية، أو الإشارات الكتابية التي تنتظم في سياق يبرز تجانسها، بما يجعلها وحدة كلية متصلة العناصر، واضحة المغزى، تترابط مكوناتها نحوياً، بما يكسبها استقلالاً ووحدة. لكن

---

(1) Sebeok, Encyclopedic Dictionary of Semiotics (New york 1986) p. 1080.

(2) Ducrot, Todorov, Encyclopedic Dictionary of Sciences of Language (London 1979) p. 295.

لوتمان يشترط المكونات الآتية بوصفها محددات للنص، وهي: التعبير والتحديد والخاصة البنيوية؛ فالمكوّن الأول يحدّد النص بعلاقاته الداخلية، فإذا كان النص أدبياً، فالتعبير فيه يتمّ من خلال العلامات اللغوية، فيكون تجسيداً للكلام، بوصفه جزءاً من ثنائية اللغة/الكلام. والمكون الثاني تفرضه ضرورة معرفة الحدود التي تفصل النص عن غيرهِ بوصفه نظاماً من العلامات؛ أي بما يكون عليه، أو يختلف به عن غيرهِ من النظم العلامية، والمكوّن الثالث يحدّد طبيعة التنظيم الداخلي للنص، كونه ينطوي على بنية لها خصائصها النسقيّة الخاصة بها[1].

3- المصطلح والحواضن الثقافية:

الحفر في الأصول اللغوية والاصطلاحية لـ «الخطاب» و«النص»، في الثقافتين العربية والغربية، أمرٌ لا يقتضيه اختلاف النُّظم المرجعية، التي استمدّت منها المفاهيم وجودها فحسب، إنّما اختلاف حقول المعرفة التي كانت محضناً مباشراً لكلّ مصطلح، وموجهاً لدلالته في الثقافتين المذكورتين أيضاً. وفي ضوء هذا، يمكن إجرائياً أن نضاهي بين المصطلحين، طبقاً للحواضن الموجّهة لهما. ففيما وجد «الخطاب» و«النص»، وعرفاً وتطوّراً في دائرة الأصول، وصفاً للإشارة إلى حكم متعيّن ظاهر استناداً إلى قرائن واضحة تؤكّد صحّة الحكم، وتدلّل عليه، فإنّ «الخطاب» في الثقافة الغربية نشأ، أوّل الأمر، إلى جوار «اللوغوس» للإحالة على الكلام أو الحديث الذي يتّصف بميزات عقلية-منطقية.

أمّا «النص» فقد وُضع للدلالة على منظومة متجانسة من الكلمات، والمنسوجة بطريقة، تماثل عمل النسّاج الذي ينسج قطعة قماش من الخيوط. بيد أنّ التطور في الدلالة الاصطلاحية لحق هذين المصطلحين، شأن غيرهما،

---

(1) فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، 1992م، ص233-234.

فأصبح «الخطاب»، لدى «التهانوي» المتأخر (ق 12هـ = ق 18م)، يشير إلى اللفظ المتواضع عليه، الذي يُوجد بُغية الإفهام، ولا يشمل الحركة والإشارة غير اللفظية والإيماء، فيما ظلّ «النص» محكوماً بجذورهِ الأصولية، دالاً على الحكم بحسب مقتضى القرائن التي يتضمّنها. والتطوّر ذاته لحق بالمصطلحين في الثقافة الغربية؛ إذ اتسعت دلالة «الخطاب»؛ ليحيل على كلّ منظومة لغوية متسلسلة الوحدات، واضحة المعنى، تهدف إلى الإفهام، ودلالة «النص»؛ ليشير إلى النسيج المتداخل من الألفاظ الدالة على مقصد واضح.

التماثل في بعض المناحي العامة للمصطلحات لا يبيح استبدال مصطلح بآخر، لاختلاف المفاهيم، كما هو حاصل الآن في الممارسة الثقافية غير المعرفية، إنّما ينبغي ضبط حدود المصطلح ومفهومه ضمن الحقل الذي يتّصل به، وكلّما أُخرج المصطلح عن حقله الأصل، أبهم مفهومه، وسهل إضفاء دلالات غريبة عليه، بما يعرّضه للانتهاك، لانعدام ضوابط علمية تحافظ عليه من ناحية، وتعمل على تطويره من ناحية أخرى. إنّ المصطلح مهدّد في ثقافة تتصف كثير من ممارساتها بالمجانية، ولذا يجب أن يُعاد النظر في تلك الممارسات، كما ينبغي الاهتمام بالمفاهيم الاصطلاحية؛ لأنّها تنتج معرفة منظمة، وتمارس دوراً أساسياً في تعميق الوعي بتلك المعرفة.

وإذا تقصّينا الأسباب الكامنة وراء كلّ هذا، تبيّن لنا أنّ الأمر يعود، في كثير من جوانبه، إلى «هيمنة» الثقافة الأخرى، التي اقتحمت الحقل الذي تشتغل فيه الاصطلاحات، وفرضت سياقاتها الفكرية الخاصة، ما أفضى إلى نوع من «ضمور» الدلالة الأصليّة للمصطلح، كما تشكّل واستقام في الأصول العربية.

4- تذويب المحمول العربي:

لا تتكشّف دلالة المصطلح إلا بوساطة شرطين؛ أولهما: مفهومه الذي اكتسبه في حقل معرفة ما، عبر ظروف تاريخية معروفة، وثانيهما: اندراجه في

علاقات تفاعل مع اصطلاحات مجاورة تبيّن مدى اختلافه عنها. ولقد وقفنا في فقرات هذا الفصل على كيفية التشكُّل التاريخي والمعرفي لمصطلحي «الخطاب» و«النص». ويلزم الأمر هنا أن نستأنف النظر إليهما، من جهة علاقتهما ببعضهما، وعلاقتهما بمصطلح آخر هو «الأثر». ونتحرك هنا داخل نظم الثقافة الغربية التي وجّهت المصطلحين المذكورين وجهةً خاصة بها.

عرّف بارت «الأثر» بأنّه كلّ ما يشغل حيّزاً في المكتبة؛ أي ما له وجود مادي، بوصفه أثراً محسوساً يمكن الاحتفاظ به. أما النص فهو «حقل منهجي»، هو نتاج التعبير الأدبي، فـ «الأثر الأدبي يُحمل باليد، والنص يحمله الكلام». بينما يعُّد الخطاب السياق الذي يُوجد فيه النص، فهو الذي يوجه قراءته طبقاً للسُّنن التي ينطوي عليها، فالنص متصل بالخطاب متلاحمٌ معه؛ ذلك أنّ النص «لا يستطيع أن يُوجد إلا عبر خطاب»[1]. وهو يوجد ضمن الخطاب؛ لأنّ للأخير نظاماً له قواعد عامة وموجهة، فيما يكون «النص» هو التجلّي الفردي لتلك القواعد، فالعلاقة بينهما أشبه بعلاقة «الكلام» بـ «اللغة» في اللسانيات.

الخطاب هو السياق الذي يتشكّل فيه النص، ولا مرجع للنص سوى الخطاب، ولا مرجع للخطاب غير الأثر الذي يقوم بنوع من تمثيل البنية الثقافية للمرجع، فملكية الأثر تعود إلى المؤلف، ولا ملكية تلحق بالخطاب والنص، إنّما يندرجان بعلاقات اتصال وتفاعل مع القارئ. فالخطاب يكون موضوعاً لبحث القارئ. أمّا النص فهو الذي يكون موضوعاً للقارئ النموذجي الذي يجعل منه حقلاً للتحليل والتأويل غير المحدود، وفيما ينطوي الخطاب على نظم قابلة للتعيين والوصف يحتوي النص على شفرات لا تتوافر على قيمة بذاتها، إن لم تعرّض للاستنطاق والتأويل.

---

(1) بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، توبقال، الدار البيضاء، 1985م، ص60. و: نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، 3/ 1988م، ص97.

إنّ الخطاب يتصل بالباحث الواصف. أمّا النص فيتصل بالقارئ المؤوّل. وإذ تُعنى «الشعرية» باستنباط نظم الخطاب وقواعدهِ وأبنيته، يُعنى «علم الدلالة» باستنطاق وتأويل شفرات النص، فالنص الذي تتوافر فيه الشروط النصيّة الحقيقية لا يمكن أن يقتصر على مدلول محدد، فهو يتخصّب بالقراءة التي تشحذه بإمكانات لا نهائية من الدلالات. النص هو الحيّز الذي تتصارع فيه سنن الخطاب وسنن القراءة.

وهذا يفضي إلى القول إنّ الخطاب يخضع لـ «التجنيس» والبحث في مظاهره «النوعية». أمّا النص، بوصفه حقلاً للتأويل، فيتعذّر أمر «تجنيسه» أو «تنويعه». الخطاب، كما يمكن أن نخلص إليه، إثر البحث في أصوله وعلاقاته مع الأثر والنص، هو: مظهر نحوي مركب من وحدات لغوية ملفوظة أو مكتوبة، ويخضع لقواعد في تشكّله وفي تكوينه الداخلي قابلة للتنميط والتعيين، بما يجعله خاضعاً لشروط الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه، سردياً كان أم شعرياً، ومرتهناً بالخصائص النوعيّة لجنسه، ونجد فيه صدى واضحاً لآثار الزمن والبنيات الثقافية. أمّا النص فمظهر دلالي يتمّ فيه إنتاج المعنى الذي يتحوّل إلى دلالة حال تشكّله في ذهن القارئ، بفعل انتظام الأدلة، واندراجها في علاقات تتابع وتجاور تفضي إلى ظهور معنى يتصل بالقراءة وإجراءاتها وبالقارئ وإمكاناته. وهنا تتّضح علاقة النص بالخطاب، فهي علاقة جزءٍ بكلّ، فلا نصّ من دون خطاب يوفّر له الصيرورة الذاتية التي من طبيعتها التحوّل، تبعاً لمقتضيات التلقي والتأويل.

5- هيمنة المحمول الغربي:

ينبغي، الآن، وقد توافرت لدينا معطيات كافية فيما يتعلق بمصطلحي «الخطاب» و«النص»، سواء في كيفية تشكّلهما في المحاضن الثقافية الخاصة بهما، أم في الحقول المعرفيّة التي تكوّنا فيها، أن نتلمس الأثر المتبادل بينهما في الثقافتين العربية والغربية، وسنجد أنّ ذلك التلمس يتهدّده كثيرٌ من الأخطار. فالتأثير، كما يتجلى في الثقافة العربية الحديثة، لم يكن متوازناً،

ولم يكن تأثيراً يقوم على نوع من التفاعل الخلاق، إنّما سنجد أنّ «الخطاب الثقافي العربي» غلّب «المحمولات الغربيّة» لمصطلحي «الخطاب والنص»، وتخلّص، أو كاد، من «المحمولات العربية» لهما، كما تكوّنا في الأصول، وهو أمرٌ يمكن وصفه بأنه «إقصاء» اصطلاحي لمعظم ما يتصل بجهاز المفاهيم المستعمل الآن في الثقافة العربيّة الحديثة.

وقد انتخبنا للتمثيل عليه مصطلحي «الخطاب والنص». وفي «صدام» المفاهيم تكون النتيجة تنحّي المحمولات العربيّة للمصطلحات العربيّة، وهيمنة المحمولات الغربية، وهو أمر أفضى إلى ازدواج بين ما يقتضيه سياق تكوّن المصطلح في محضنه، وحاجات استعماله الآن، ولكن نتائج الاصطدام كانت تؤدي إلى ضمور دلالة المصطلح العربي، وسيادة دلالة المصطلح الغربي، كما كشفت لنا الفقرات التي ألّفت متن هذا الفصل، والأمر بأجمعه يعود إلى ما تمارسه ثقافة المركز من سطوة وهيمنة، وما تتقبله ثقافتنا، دونما وعي وتمحيص، ودونما تفاعل مع الآخر، في حقول مارست فيها سطوتها كالمناهج وغيرها، والاصطلاحات، وهذا ضرب من سيادة منطق القوي، واستسلام الآخر له، والتسليم بما يقول، وهو أمر لن يفضي إلى حوار، إذا ظلّ مرتهناً بمفهوم القوّة ومنطقها من طرف، ومفهوم الاستسلام من طرف آخر.



الفصل الثاني

مفهوم الهوية الثقافية بين التقليد والتجديد

1- مدخل: اشتباك الثنائيات الضدّية:

يُعنى هذا الفصل بـ «الاستراتيجية» التي اقترحها زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي، ويتّخذ مدوّنته المعروفة «تجديد الفكر العربي» نموذجاً للاستنطاق والتحليل، على الرغم من أنّه نثر أفكاره حول هذه القضية في أكثر من كتاب وبحث؛ بل كانت أحد شواغله الفكرية الأساسية في المرحلة الثانية من حياته الفلسفية. البحث في الموجهات التي صدر عنها في رؤيته، وجملة الاقتراحات التي قدّمها في هذا الشأن، يكشف طبيعة رؤيته وتصوراته لتجديد الفكر العربي، الأمر الذي يلزمنا الحفر في كلّ ذلك، بغية تحديد تلك «الاستراتيجية»، كونها تندرج في سلسلة إسهامات تهدف إلى المشاركة في تحديد معالم «الهوية الثقافية» إزاء تحديين كبيرين أولهما: ما انحدر إلينا من الماضي، وثانيهما: ما وفد علينا من الغرب.

وهو أمر يتصل بثنائية تتردّد في تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة، وهي «الأصالة والمعاصرة»، التي أكد زكي نجيب محمود أنه أسهم في تحديد آفاقها، وشغلته فكرياً، إلى أن خلص منها إلى أنّه «يريد لوطنه أن يعاصر الحضارة القائمة معاصرة لا يكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها؛ بل أن تضيف المشاركة الفعلية في صنعها وفي تجديدها وتقدمها المستمرين»[1].

(1) محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، ص132.

وأكد أنّ قضية «الأصالة والمعاصرة» شغلت آخرين قبله، إلا أنّ «اليقين المؤكد هو أنّ أحداً آخر لم يبذل مثل ما بذل من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل ما ينبغي أن يؤخذ به ليتحقق لنا إدراك معناها إدراكاً مشبعاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل ما بلغه هو من تحليل»[1]. وانعطف إلى تحديد دلالة «الأصالة»؛ ليؤكد أنه يريد بها «تلك الجوانب الثقافية التي نبتت أساساً في تربة الوطن، وابتدعتها عقولنا نحن ومشاعرنا نحن، وقرائحنا نحن ابتداعاً»[2]. ثم يخلص إلى التركيب المنشود بقوله: «ومن هذا "الأصيل"، وذلك "المنقول المشتول"، يجب أن تنسج حياتنا الجديدة لحمة وسدى»[3]. وذهب إلى أنه «لا يعرف أحداً قبله قد رسم الصورة على نحو ما رسمها هو»[4].

ويمكن توصيف جهده إجمالاً بأنه بحث في ماهية الهوية الذاتية ثقافياً وحضارياً، ومحاولة لبلورة رؤية هي في واقع الحال خلاصة موقفين ينتظمان منذ بدء عصر «النهضة العربية» في علاقة متوترة، وأنه يسعى لأن تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلة من ناحية، ومعاصرة من ناحية ثانية. ولا يتمّ ذلك إلا بالتمثل الفاعل والحيوي والجاد لكلّ من الموروث القديم ومعطيات العصر الحديث.

يرجع الجذر الفلسفي لهذه الرؤية بكاملها إلى استراتيجية «الجدل الهيغلي»؛ إذ التركيب الجديد هو خلاصة نقيضين، وإن كان زكي نجيب محمود لم يشر، فيما نعلم، إلى هذا الموجّه العام. وسيكشف لنا استنطاق مدونته والاستقراء لمظاهر «الفكر العربي»، موضوع أُطروحته عن «التجديد»، أنّ الأمر هو خلاصة «فروض عقلية» أوجدتها شواغل العقل نفسه في المذاهب التي وجهت رؤية زكي نجيب محمود وأعلن اتصاله بها، والتبشير

(1) المصدر نفسه، ص133 .

(2) المصدر نفسه، ص133 .

(3) المصدر نفسه، ص133 .

(4) المصدر نفسه، ص345.

بمضامينها ورؤاها، أو المذاهب التي لم تظهر إلى سطح اهتماماته وإن كانت مكينة في نسيج تفكيره.

أكّد زكي نجيب محمود أنّ للفلسفة طريقين للنظر إلى الموضوع أحدهما: يجعل طريق المعرفة بادئاً من داخل الإنسان، متجهاً إلى خارجه. والآخر يجعله بادئاً من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله. وإذا كان المثاليون أنصار الطريق الأول «يرون أنه لا بد من أصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل على أساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا إلى اللجوء إلى مشاهدات خارجية»، فإن التجريبيين، أنصار الطريق الثاني، «يرون أن لا معرفة ما لم نبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيئنا عن طريق الحواس؛ مرئيات ومسموعات وملموسات إلى آخر ما قد تخصّصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق العالم الخارجي، عالم الأشياء»[1].

وما يمكن ملاحظته هنا أنّ ثمة دعوى أولى، وإزائها يوجد نقيض لها. وأنه من الطبيعي أن يظهر في تاريخ الفلسفة من يُعنى باستنباط تركيب جديد هو تأليف للنقيضين المذكورين من جهة، وهو مختلف عن كلّ منهما من جهة أخرى. وهكذا ظهر «من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقين في عملية المعرفة، ليقول إنّه لا بدّ من مقولات العقل ومبادئه إلى جانب معطيات الحواس لكي يتمّ تحصيل المعرفة»[2]. وقد شُغِلَ زكي نجيب محمود كثيراً بتوصيف هذه الطرق[3].

في ضوء هذه الخيارات، ينبغي تقصي جذور الموجهات التي تنظم رؤية زكي نجيب محمود لموضوع الفكر العربي ولقضية تجديده. ومعروف أنه أخذ

(1) محمود، زكي نجيب، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، ص61.

(2) المصدر نفسه، ص61.

(3) انظر: محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، ص20 وما بعدها. و: تجديد الفكر العربي، ص365 وما بعدها. و: من زاوية فلسفية، ص61 وما بعدها. و: ثقافتنا في مواجهة العصر ص81 وما بعدها.

أولاً بـ «المذهب التجريبي العلمي»، الذي اصطُلِحَ عليه بـ «الوضعية المنطقية»، التي اتصل بها، متأثراً وداعياً، فسعى، كما يقول، إلى «نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم»[1]، ومر زمن طويل، قبل أن يكتشف أن «من أخطر مزالق الفكر أن أقيد نفسي في حدود إطار مذهبي، تقييداً يجعلني أرجع في كلّ أموري إلى مبادئ مذهب معين، ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن أتخذ اتجاهاً هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب» يورط نفسه في مضمون فكري بذاته»[2]، بل إنّه، بفعل التطور الفكري، والانتقال بين المذاهب، لا يتردد في نقد مسيرته الفلسفية، التي شهدت في بعض مراحلها تعصباً لمذهب على حساب آخر، فيقول «كنت لسنوات طوال مخطئاً بين مخطئين لأنّني بدوري كنت أتعصّب لتيار فلسفي معيّن، على ظنٍّ مني بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى، لكنني اليوم مع إيماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا، اؤمن كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط»[3].

نريد ممّا أوردناه أن نشير إلى السمة «القلقة» في مسيرة زكي نجيب محمود بين «الثبات» و«التحول» بالمعنى النسبي، ونريد، بعد ذلك، القول إنّه «نبذ» المذهبية، كما قرّر هو. وأخيراً، إننا نهدف إلى الوصول إلى مدى تمسّكه بـ «الإجراءات المنهجية» الدقيقة، فيما سيتعرض له من «موضوعات» وهو ينادي بـ «تجديد الفكر العربي»، بعد أن أكّد تمسكه بـ «فلسفة التحليل» التي من أوّل شروطها: الدقة في التحليل بعد تحديد المفاهيم وضبطها، وهو

(1) محمود، زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص61. وانظر تأكيده أنّه من أصحاب (المذهب التجريبي العلمي). من زاوية فلسفية، ص115. وأنه من أتباع (مذهب التحليل المنطقي). ثقافتنا في مواجهة العصر، ص50.

(2) محمود، زكي نجيب، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة، ص240.

(3) محمود، زكي نجيب، هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة، ص45.

أمر يُلزِمنا أن نعرج بإيجاز إلى فهم زكي نجيب محمود للغة ووظيفتها في التفكير والتحليل، لنكمل بذلك إلقاء الضوء على «رؤيته» و«منهجه» في القضية موضوع بحثنا هنا، قبل الوقوف على تجلياتها في المدونة المختارة؛ لأنّ رؤيته ومنهجه لصيقان بمسيرته الفلسفية عامة.

أكّد زكي نجيب محمود كثيراً على أهمية اللغة واستعمالها ووظائفها في التفكير والبحث والخلق الأدبي، وحدّد لها استعمالين؛ أوّلهما «حين تُستخدم لـ "تشير" برموزها إلى أشياء العالم الخارجي»، والآخر «حين تُستخدم في غير هذه العملية الإشارية، كأن يُراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق أجزاؤه من داخل، ولكن لا يعني شيئاً من خارج»[1]. إنّ هذين الميدانين الرئيسين في استخدام اللغة يفضيان إلى ضربين من المعرفة؛ الأولى: المعرفة التجريبية؛ إذ تمنح الحواس أولوية مطلقة سعياً وراء التطابق بين الواقعة الخارجية واللفظ الدال عليها. أمّا الثانية: فهي المعرفة العقلية؛ إذ تمنح الحدس والإدراك الداخلي أولوية مطلقة، كونها تهدف إلى بناء تصوّرات ذهنية مجردة لا تُعنى بأيّ نوع من أنواع التطابق مع الوقائع الخارجية. إنّ تحديد حقول استخدام اللغة يقتضي تحديداً لدلالة الألفاظ، ولاسيما دلالة «المفاهيم»؛ لأنها تمارس دوراً فاعلاً وأساسياً في نظم المعرفة. كما أنّها تتصل بأواصر شديدة القوة بالإجراءات التحليلية في ميادين الفكر عامة.

إذا أفلحنا في توصيف «المنظور العام» و«الإجراءات المنهجية التحليلية»، كما أكدها زكي نجيب محمود، فيما يخصّ اهتماماته الفكرية، فإنّه لا بُدَّ من الوقوف على قضية أخيرة، قبل الانصراف إلى الاستنطاق والتحليل، أقصد إلى المراحل الزمنية التي تضبط علاقته بالتراث والفكر

(1) محمود، زكي نجيب، من زاوية فلسفية، ص63-64. وانظر تأكيده المتواصل على هذه القضية. ص96-108 و109-120.

العربي، لتتبيّن لنا جوانب موقفه حول الموضوع الذي شُغِلَ به كثيراً، واستأثر باهتمامه. مرت علاقة زكي نجيب محمود بقضية «الهوية الثقافية» بمرحلتين: مرحلة أولى قبل منتصف الخمسينيات من القرن العشرين ذهب فيها إلى «وجوب الأخذ بما أخذ به الغرب حتى ساد الدنيا بعلمه وصناعته وقوته»[1].

وفي هذه المرحلة تكشفت، بصورة واضحة، مؤثرات النزعة التجريبية العلمية في فكره ودعوته. وأعقبتها مرحلة ثانية أكّد فيها ضرورة «إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة إذا ما تحققت للأمة العربية نهضتها، وهي صيغة لا بُدّ لها أن تحرص على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي، على أن تدمج في تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر؛ إذ هي حضارة تميزت من سابقاتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها في المقام الأول»[2].

يقتضي تفصيل الفكرة الأخيرة شيئاً من التوسع؛ فما يذهب إليه، في أمر دمج «ماضينا الثقافي بحاضر الدنيا»، لا يعني، بحسب رأيه، إغراق الخصوصية العربية في بحر الغرب، «فالفرق واضح بين مشاركة العربي مشاركة إيجابية في بناء عصره -وفي تقويمه أيضاً- وبين أن يمحو العربي عروبته، فإذا قلنا اختصاراً، إنّ حضارة عصرنا، كما هي قائمة عند بناتها في الغرب، تقوم على ركيزتين: بالعلم في صورته التقنية (التكنولوجيا) من ناحية، والأخلاق الدائرة حول المنفعة من ناحية ثانية، فإنّ العربي الجديد مدعوٌّ إلى الأخذ بالركيزة الأولى بلا تحفظ ولا حذر، وللحفاظ، في الوقت نفسه، على موقفه الأخلاقي الأصيل، الذي هو موقف يدير الأخلاق على ما «يجب» فعله، إمّا التزاماً بما يمليه عليه الدين إذا كان هنالك ما يمليه بالنسبة إلى الظروف المعينة التي يجد نفسه فيها، وإمّا التزاماً بما يوجبه التكافل

(1) محمود، زكي نجيب، حصاد السنين، ص341-343.

(2) المصدر نفسه، ص341-343.

الاجتماعي كما يقرره أصحاب الرأي الراجح في الأمة، إذا لم يكن في شرع الدين توجيه يتصل بالمشكلة القائمة.

وهذا الالتزام في حالتيه، بغضّ النظر عن «المنفعة» كما يريدها الغرب في نظرته؛ أي أن تكون منفعة تُقاس بالسلع المنتجة أو بالمال المكتسب، وربّما كان أقرب إلى الصواب أن نقول إن المطلوب من العربي الجديد، في مشاركته البنّاءة لعصره، أن يوسع من معنى «المنفعة» التي هي ثانية الركيزتين في هيكل الحضارة القائمة؛ حيث تشمل الجوانب النفسية للإنسان، من حيث هو إنسان يحيا وجدانه الديني العاطفي مع حياته المنتجة في معامل العلم وأروقة المصانع».

ثمّ يمضي زكي نجيب محمود في كشف معالم تصوّره لهذه الإشكالية، مؤكداً «وجوب النظر إلى ماضينا كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف، فنجد طريق السير واضحاً، فأولاً، وقبل كلّ شيء آخر، يجب أن يكون واضحاً أن التنكر للماضي في جملته إنما هو تخليط المجانين... فلنصمّ آذاننا عمّا يقال عن إدارة ظهورنا للماضي على هذه الصورة الرعناء، وثانياً تجيء نظرة مضادة يريد لنا أصحابها أن نحيط بكلّ ما ورثناه بهالات التقديس، وهي نظرة إن تكن أقلّ جنوناً من سابقتها، فهي تظلّ مع ذلك في دائرة الجنون».

من المقدمتين المذكورتين، تلزم نتيجة هادية وهي «أن نأخذ من ماضينا ما يخدم حاضرنا فلا هو إنكار له، ولا هو تقديس؛ بل الأمر أمر حياة لا بدّ لها من مواجهة ظروفها الراهنة، ثمّ لا بدّ لها في الوقت نفسه أن تجعل نفسها حلقة في سلسلة الحلقات التي هي تاريخها، وإلا حكمت على نفسها بأن تكون حاضراً لقيطاً مجهول الأبوين»[1]. وخلاصة ما يريده تضافر «عاطفة» الانتماء الفعال إلى الماضي و«عقلانية» المشاركة في هذا العصر، بما يفرضه من شروط التحديث والتجديد والتطوير في شتى ميادين الحياة. و«وجوب

(1) المصدر نفسه، ص341-343.

الدعوة إلى هوية عربية أصيلة تتبنّى إضافة الحداثة كما هي متمثّلة في صورة العلم الجديد وتقنياته، مشاركة في ابتكاره، وليس اكتفاء بشرائه من أصحابه»[1].

هذا هو الإطار العام، كما انتهى إليه زكي نجيب محمود في ترتيب علاقته بالتراث العربي، وتجديد مظاهره الفكرية، وهو أمر يفيدنا كثيراً في ضبط تلك العلاقة، كما عبر عنها في كتابه (**تجديد الفكر العربي**). وهو ما سنقف عليه في الفقرة الآتية.

2- استنطاق المنظور الفكري:

أوّل ما تنبغي ملاحظته عنوان المدونة (**تجديد الفكر العربي**)؛ ذلك أنّ المؤلف خلافاً لمنهجيّة البحث التي يتبنّاها، وهي الدقة العلمية والوضوح، لم يحدّد مكوّني العنوان، وهما: «تجديد» و«الفكر العربي». وتحديد دلالة العنوان يحيل على مقاصد المؤلف، ومن ثَمَّ إنّ غياب ذلك التحديد أخلّ بشرط أساسي من شروط التحليل، فضلاً عن ذلك، إنه لم يضبط حدود موضوع البحث بدقّة، فيما يخصّ الموروث الفكري في جوانبه الفلسفية والكلامية والدينية والأدبية والعلمية، إنّما اقتصر الأمر على وقفات عاجلة لنصوص مختارة منتزعة من سياقاتها المباشرة في مصادرها أولاً؛ ومن الدائرة الفكرية التي تنتظم بها ثانياً. ولم يُعنَ زكي نجيب محمود بتصنيف مادة البحث، إنّما اقتصر الأمر على ملاحظات عامة تنصبّ في مجملها حول «موضوعات» منتخبة لبعض المواقف والقضايا المتناثرة، للتدليل على وجهة نظر معينة، سلباً أو إيجاباً، وكلّ هذا لا يثير الاستغراب؛ ذلك أنّ مقدمة الكتاب تكشف لنا الكيفية التي جعلت زكي نجيب محمود يلتفت إلى هذا الموضوع دون أن يستعدّ له، ودون أن يستأثر باهتمامه، وهو أمر يتناقض وما كان أكّده من كون قضية الفكر العربي كانت أحد شواغله منذ زمن طويل.

---

(1) المصدر نفسه، ص412.

يقول المؤلف في مقدمة الكتاب، كاشفاً الأسباب الكامنة وراء ذلك: «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي -قديم أو جديد- حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأنّ ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه؛ لأنّ عيونهم لم تفتح على غيره لتراه»[1]. وبعد أن يثبت هذه الحقيقة المهمّة، يمضي قائلاً: «ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوربي دراسته وهو طالب، والفكر الأوربي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوربي مسلاته كلّما أراد التسلية في أوقات الفراغ»[2].

ولقد أفضى هذا الانشغال الكلي بالفكر الغربي إلى نتيجة في غاية الخطورة، يؤكّدها المؤلف، بقوله إنّه بسبب ذلك الانشغال، وهيمنة ذلك الفكر، «كانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين»[3]. قبل أن نمضي في عرض المقدمة واستنطاقها لا بُدَّ من تثبيت الأسس الآتية:

1- لم تتوافر الفرصة المناسبة لزكي نجيب محمود كي يطلع على التراث العربي الذي هو حاضنة الفكر العربي المراد تجديده.

2- انشغاله إلى حدّ الاستغراق بالفكر الغربي.

3- وأفضى كلّ ذلك إلى أنّ ما كان يعرفه عن تراثه ما هو إلا أصداء متناثرة مفكّكة لا روابط بينها. ولقد أدّى كلّ ذلك إلى نتيجة أساسية نجد أثرها واضحاً في متن الكتاب، وهي عدم التمثل الحقيقي للمتون الأساسية

(1) محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ص5.
(2) المصدر نفسه، ص5.
(3) المصدر نفسه، ص5.

في الفكر العربي؛ بل عدم العناية بها، إلا شذرات متناثرة تماثل الوصف الذي قدمه المؤلف. ومن الأهمية بمكان أن نضع هذا الأمر في اعتبارنا قبل أن نمضي في رفقة المؤلف وهو يقدم كتابه؛ إذ حالما ينتهي ممّا أوردناه يلتفت إلى توصيف مقاربته للفكر العربي، واصفاً نفسه بصيغة الغائب: «ثمّ أخذتْه في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فُوجِئَ، وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد؛ إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا عندئذٍ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، حيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذاً يكون الطريق؟»[1].

ويلزمنا الأمر هنا أن نشدّد على مجموعة من «القواعد» التي يمكن استنباطها من الفقرة الفائتة؛ ذلك أنها تصف مباشرة الاستراتيجية التي تنظم موقف زكي نجيب محمود من الفكر العربي الذي جعله موضوعاً لمدونته.

1- الصحوة القلقة، وبعبارة أخرى الانتباه المفاجئ إلى وجود إشكالية كبيرة لم تكن بالحسبان، ولم تعد العدة لها.

2- إنّ تلك «الصحوة القلقة» جاءت في آخر المطاف، بعد تشبع الباحث بالفكر الغربي بحثاً وتفكيراً وممارسة.

3- وتتمثل تلك الإشكالية بـ «المواءمة» بين فكرين، لكلٍّ منهما خصائصه وظروفه.

---

(1) المصدر نفسه، ص5.

4- وأخيراً، لم يطرح زكي نجيب محمود، إلى الآن، قضية «التجديد» إنما هو يبحث في «المواءمة» التي بدت عصية تماماً، الأمر الذي دفعه إلى طرح سؤاله حولها: «كيف يكون الطريق؟». وكلّ هذا يفضي إلى ما يمكن وصفه بأنّه «أخطر اعتراف» لمن انتدب نفسه لـ «تجديد الفكر العربي»، بقوله: «استيقظ صاحبنا... بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس بالحيرة تؤرقه فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولا بد له خلالهما أن يريح ضميره، بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي النظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل وهكذا أخذ صاحبنا... يعب صحائف التراث عباً سريعاً»[1].

يمكن، لأوّل وهلة، فهم هذا الكلام على أنّه يندرج في ما يسمى «تواضع العلماء» بمواجهة الإشكاليات الفكرية الكبرى، إلا أنّ زكي نجيب محمود، بدوافع الدقة والوضوح والموضوعية، يؤكد أنّه «ممن يلزمون الكاتب بحرفية ألفاظه»[2]. ولذلك، ينبغي علينا مجاراته فيما يذهب إليه، لنخرج بما يأتي:

1- أنه كان «نائماً» ثمّ «استيقظ» فجأة، بعد أن فات الأوان أو كاد.

2- أنه أحس بـ «الحيرة» تؤرقه إزاء قضية لم ينتبه إليها إلا بعد فوات الأوان.

3-أن كلَّ ذلك جعله «يطفق»، وخلال مدة قصيرة، في «ازدراد» التراث «ازدراد العجلان». إن دلالة «طفق» و«ازدرد» و«عجلان»، في سياق ورودها، في غاية الأهمية. إنّها تحيل على ذلك الجائع الذي يقبل على وليمة، مدفوعاً بالجوع والعجلة، فيزدرد ما تصله يداه، وستكون النتيجة خطيرة: وهي عدم

(1) المصدر نفسه، ص5.

(2) أورد ذلك في سياق رده على عثمان أمين. انظر: من زاوية فلسفية، ص72.

هضم ذلك الزاد، ويعني في ميدان موضوعنا؛ عدم تمثل ذلك التراث تمثلاً فاعلاً.

4- ثمّ شبّه عمله بما يقوم به السائح العجلان في مدينة كبيرة مثل باريس؛ إذ هو يتنقل مسرعاً، ليس بهدف الفهم والتأمل، إنما فقط ليتمكن من رؤية أكبر عدد من «الأشياء» البارزة في المدينة، ذلك أنه مسكون بـ «تأنيب الضمير»، ويبحث عن الأسلوب المناسب ليريح به ذلك «الضمير». وليس أمامه إلا الاطلاع على «المظاهر» البارزة، ليستكين إلى نفسه، مقنعاً إياها بأنه أدّى ما ينبغي عليه أن يؤدّيه منذ زمن طويل. إنّ هاجس «تأنيب الضمير» هنا مهمّ وجوهري، ولا بد من أخذه كاملاً في الاعتبار؛ لأن المؤلف يصور نفسه كمن اقترف ذنباً وهو يسعى لا بحثاً عن «البراءة»، إنما يجدّ في طلب «المغفرة».

5- لكلٍّ من «اليقظة المتأخرة»، و«الحيرة المؤرقة»، و«العجلة الزائدة»، و«العدو السريع»، و«الإحساس بالذنب»، راح صاحبنا «يلقي النظرات العجلى هنا وهناك»، و«يعبّ صحائف التراث عبّاً سريعاً».

السؤال الذي تفرضه «قراءة» المقدمة، كما عرضنا لها، هو: ما الحصيلة التي يمكن لنا أن نتحصلها ممن يقارب موضوعاً إشكالياً ومعقداً وشاملاً مثل «تجديد الفكر العربي»، وهو يقترب إليه بالكيفية التي وصفها بنفسه؟ إننا نعلق الجواب؛ لأنّه ليس من مهمّات بحثنا هنا إصدار «حكم قيمة» بشأن موضوعه، إنّما نهدف إلى توفير «ظروف منهجية» تمكن النصوص التي نشتغل عليها من أن تكشف عما تنطوي عليه، وتسفر عما تضمره دون تعسف. وهو أمر يهيّئ لنا إمكانية الانتقال إلى معالجة «متن» المدونة في الفقرة الآتية.

3- التركيب السحري:

يتركّب كتاب (**تجديد الفكر العربي**) من قسمين؛ عالج المؤلف في أولهما موضوعات تخص الثقافة العربية وما تواجهها من عقبات وانفصال عن العصر،

وما تصطرع حوله من قضايا دينية وفكرية، وعالج في ثانيهما موضوعات أخرى منها ضرورة التحول من الفكر القديم إلى الفكر الجديد، ودرس اللغة من ناحية كونها وسيلة تعبير وأداة تفكير، وعرج إلى ما اصطلح عليه بـ «فلسفة عربية مقترحة». ودعا إلى «المواءمة» بين ثنائيات يراها أساسية في التراث مثل: ثنائية السماء والأرض، وثنائية الطبيعة والفن. ووقف أيضاً على مجموعة من القيم، التي ما زالت تنطوي على أهميّة في التراث القديم. وختم كتابه بالحديث عن «الإنسان» نموذجه في التراث، وكيف يواجه الطبيعة الآن.

أوّل ما يلفت الانتباه عدم ترابط الموضوعات في سياق طرحها ترابطاً منهجياً إنّما هي موضوعات متناثرة منتخبة من التراث في شؤون كثيرة، ما يعني أنّ المؤلف لم يحدّد مادة البحث قبل الاقتراب إلى تحليل شامل لها. فاقتصر الأمر على وقفات محكومة بالسرعة التي أشار إليها في المقدمة، بيد أنّ الأمر الذي يلزم الوقوف عليه، ويتصل مباشرة بأهدافنا هنا، هو مدى «جوهرية» فكرة «التجديد» التي يدعو إليها زكي نجيب محمود. هل توصل إليها خلل استقراء متون الفكر العربي؟ وهل هي فكرة مجردة فرضتها قضية ثقافية تتصل بردود الأفعال فيما يخص الهويات الثقافية في العالم المعاصر؟ إننا لو رجّحنا الأمر الأول، فسنجد أنّ تلك المتون، التي ينبغي تجديد مضامينها ورؤاها، غائبة فعلاً عن متن الكتاب، الذي جاء لـ «تجديدها»، ومن ثَمَّ لا معنى لقضية لا موضوع لها. كما تكشف المساجلة التي تتردد في تضاعيف الكتاب أنّ الأمر لا يعدو كونه «هماً» ثقافياً اقتضته ردود الأفعال، وفرضه «الإحساس بالذنب».

وسنجد أن زكي نجيب محمود، بتوجيه من الرؤية الهيغلية لمفهوم الجدل، يقترب من موضوعه بوصفه فرضية عقلية ممكنة منطقياً. فالفروض، كما يؤكّد، هي «ممكنات يتصورها الإنسان ليستنبط منها النتائج»[1]. ولما

(1) محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص191.

كان الجدل الهيغلي يقوم على أساس القضية ونقيضها وتركيبهما الجديد، فإنّ أبرز ما يُلاحظ أنّ الفروض التي تتردّد في صفحات الكتاب إنما هي تتصل بجوهر ذلك الجدل وتترتب في ضوء فعاليته، دون أن تشير إليه.

اعترف زكي نجيب محمود بأنّ سؤال البحث في «تجديد الفكر العربي» لازمه طويلاً، وظلّ هاجساً يراوده[1]، وأنه لا يذكر في حياته الفكرية أن سؤالاً قد ألحّ عليه كما ألحّ عليه السؤال الخاص بالبحث عن «طريق للفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً»[2]. ولم تشغله قضية «أصالة» ذلك الفكر التي يتصف بها من جهة، و«معاصرته» التي ينبغي له أن يتصف بها من جهة أخرى، فحسب، وإنما شغلته فوق ذلك كيفية إظهار «الأصالة والمعاصرة» في «مركب واحد»[3]. وأوضح خلفية البحث في ماهية ذلك السؤال، وطموحه في «الوصول» إلى مركب جديد واحد، قائلاً: «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إن لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم؛ بل إنني تمنيت عندئذٍ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظنّ مني آنئذٍ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها (وأصحابها اليوم هم أبناء أوربا وأمريكا بلا نزاع) وإما أن نرفضها».

وسوغ موقفه هذا بأنه يعود إلى إلمامه بالثقافة الغربية وجهله بالتراث العربي «جهلاً كاد أن يكون تاماً». إلا أنّ هذا الموقف سرعان ما تغير إلى النقيض. ويصف ذلك بقوله: «ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه، ونبذها معاً. وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى

(1) قارن ذلك بما أورده في المقدمة حول (الصحوة القلقة)، ص5.

(2) محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص10.

(3) المصدر نفسه، ص10.

طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره، فإذا نحن خبر من أخبار التاريخ»[1].

من خلاصة هذين الموقفين المتناقضين في «عقل» زكي نجيب محمود، نشأ موقف جديد مفاده البحث عن «تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن»[2]. ويشخص السؤال مرة أخرى: «ولكن كيف؟»؛ أي ما السبيل الموصل إلى هذا الموقف الجديد، وتحديداً إلى هذه «التركيبة العضوية»؟. ظل ذلك عصياً، بالنسبة إليه، فالفروض المجرّدة لا تتوافر لها دائماً الحقائق التي تبرهن عليها، ولذلك يصف حاله: «لقد تعاورني، أثناء محاولاتي الفكرية، أمل ويأس، فكثيراً ما كنت ألمح مخرجاً يؤدي بنا إلى حيث نريد أن ننتهي إلى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة، وتكون فيه المسايرة للعصر الراهن، ثمّ سرعان ما يختفي هذا القبس العابر لينسدّ أمامي الطريق، ولذلك كثيراً ما وقعت في أقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة»[3].

ولم يستطع أن يفلح في وضع تصور مناسب يحلّ تلك الإشكالية، أو يحلّ جانباً منها، إلى درجة شكك فيها بمشروعية السؤال عن جدوى تجديد الفكر العربي «تعاورني أمل ويأس، ذلك أنني لم أقع على المفتاح الذي أفتح به الأبواب المغلقة؛ بل كثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع، وأن علة الحيرة كلها والاضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب»[4].

واضح أن زكي نجيب محمود لم يقف حائراً أمام المشكلة فقط، إنما تصور الأمر أشبه بالأبواب المغلقة، ولا بد من مفتاح يستعمله لفتحها، وهو

(1) المصدر نفسه، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص14.

(3) المصدر نفسه، ص15.

(4) المصدر نفسه، ص16.

أمر يذكر (في هذه المرحلة تحديداً) بالتفكير الخرافي، الذي يقرن الحلول بوسائل سحرية. وبطبيعة الحال، لم يستطع مفكّرنا أن يعثر على ذلك المفتاح السحري، إلى أن قدمه له مفكر غربي ليعالج به الأبواب المغلقة على قضيته. يقول: «فجأة وجدت المفتاح الذي أهتدي به. لقد وجدته في عبارة قرأتها نقلاً عن هربرت ريد. إذ وجدته يقول "إنني لعلى علم بأنّ هنالك شيئاً اسمه "التراث"، ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة»[1].

قال زكي نجيب محمود: «إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله»[2]، وبغض النظر عمّا يثيره أمر فكري مثل قضية «التجديد» وما تثيره معالجة فكرية لها تصدر عن فرض عقلي خارجي مستوحى من منظومة الجدل الهيغلي، ومفتاح هو الآخر مُستعارٌ من مفكّر تترتب رؤيته ضمن دائرة الفكر الغربي. نقول، بغض النظر عمّا تثيره هذه المفارقة: فرضاً وموضوعاً ومعالجةً، بسبب من اختلاف الرؤى والموجهات والأهداف التي تنظم أركان الإشكالية، فإنّه من اللازم أن نمضي مع زكي نجيب محمود في «استراتيجيته» الهادفة إلى تجديد الفكر العربي، حيث يقول: ينبغي أن «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عملياً، فيضاف إلى الطرائق المستحدثة الجديدة»[3].

السؤال الذي ينتظر جواباً هو: ما السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا لتكون عربية ومعاصرة في آن واحد؟ وجاء هربرت ريد ليقول له إنّ الأمر يتمثل في طرائق السلوك المعاصرة. وواضح أن زكي نجيب محمود، في تصديه لهذه الإشكالية، يرتب أفكاره طبقاً لفروض عقلية مجردة، وفروض السؤال وجوابه تأخذ في تفكيره مظهر الهم المجرد المحكوم بدائرة الفرض

(1) نقص هامش؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟.
(2) المصدر نفسه، ص17.
(3) المصدر نفسه، ص18.

والبرهان المنطقي. ويكاد هنا، في هذه القضية، يهتدي بالتفكير الرياضي الذي يقوم على التسليم بمقدمات تؤخذ على أنها مسلمات صائبة، ثم يُصار إلى الاستدلال عليها عقلياً للبرهنة على ما تنطوي عليه تلك الفروض.

إثر الانتهاء من عرض الإطار العام، الذي تترتب فيه قضية التجديد، وما تستدعيه من حلول عقلية، ينتقل المؤلف إلى ما يراه «عقبات على الطريق»، ساعياً إلى تحديد «الصعاب» التي تعترض مسار التجديد، ويذهب إلى أنّها عقبات ثلاث «تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كلّ ما في الدنيا من أغلال وأصفاد». ويمضي إلى النتيجة الآتية: «إنّه من العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكّوا عن عقولهم تلك القيود لتنطلق نشيطة حرّة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه لأنّه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض، ونمهد الأرض ونحفر للأساس المتين القوي المكين»[1]. وسنضرب صفحاً عمّا يبدو من تناقض بين «طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب»، وبين إزالة «الأنقاض»، و«تمهيد الأرض»، و«حفر الأساس القوي المتين». ونورد ما يراه عائقاً أمام أيّ ضرب من ضروب التجديد:

1- كون صاحب السلطان السياسي هو صاحب الرأي الأول والأخير.

2- ضغط السلف الفكري على الخلف.

3- الإيمان بقدرة بعض الناس على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلّما شاؤوا ذلك.

لا بد من فصل السلطة السياسية عن السلطة الفكرية، ولا بد من أن يكون صاحب السلطان السياسي مجرد صاحب «رأي»، وليس صاحب «الرأي» كله. وهذا يقتضي فصلاً بين سلطة السلطان ورأيه، حيث لا يمنع سلطانه حرية آراء الآخرين التي لا توافق رأيه. ومن دون ذلك، تمرّ حلقة التفكير بمسار دائري لا يفضي إلى نتيجة، ويرى، فيما يخص ضغط السلف،

(1) المصدر نفسه، ص26.

أنه لا بد من التخلص من ذلك الدوران حول أفكار القدماء، و«ما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة، ولا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة؛ بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة. فكلّما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً؛ فظنّ أن الطعام يصبح أطعمة كثيرة إذا تعدّدت له الأسماء»[1].

أما بصدد العائق الأخير، فإنّه يدعو إلى ضرورة أن تحلّ العقلية العلمية بدل التفكير السحري، ومن ثَمَّ لا بدّ من أن تظهر فعالية العقل في ميدان الممارسة الحياتية، وأن تجتثّ أسس التفكير السحري، فإذا أظهر البعض أنّهم بذلك التفكير قادرون على تعطيل نواميس الطبيعة، فإنّ سيادة هذا الضرب من التفكير سيقود إلى سيادة الاستثناء الغامض والسحري والخرافي على ما هو علمي وعقلي، الأمر الذي يشجع أصحاب الأمر والسلطان على ممارسة مماثلة فيها تحدٍّ للقوانين وتعطيل لها «في أي وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها» على غرار «أصحاب الكرامات»، وغيرهم ممن يظهرون قدرات غامضة وخارقة لتعطيل «قوانين الطبيعة».

ما الأمر الذي نخلص إليه ممّا يرى أنّه لا سبيل إلى «تجديده» من دون تقويضه واجتثاثه؟ إنه «احتكار الحاكم لحرية الرأي»، و«سلطان الماضي على الحاضر»، و«تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات»، هي عوائق أساسية، دونما ريب، إلا أنّ معالجتها السريعة، وعدم تقصّي مظاهرها وتجلياتها في الثقافة العربية الحديثة، وتجنب البحث في آلية تشكّلها بوصفها جزءاً من «مفاهيم» الماضي من جانب، وجزءاً من «تفكير» السلف من جانب آخر. وأخيراً عدم السعي لـ «تفكيك» نظمها الداخلية بما يبطل فعاليّتها السلبية الحاضرة ممارسة وسلوكاً في ميدان حياتنا، كلّ ذلك أفقد إثارة هذه العوائق وتشخيصها كثيراً مما كان ينتظر أن يقدمه زكي نجيب محمود في هذا الشأن.

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

وما إن ينتهي من ذلك حتى ينصرف إلى الحديث عن «ثقافة في تراثنا لا نعيشها»، ويضع تمييزاً فاصلاً بين ما للسلف من مشكلات وبين ما للخلف منها. فإذا كانت مشكلة السلف هي «علاقة الإنسان بالله وبالرسول وبالرسالة»[1]، وأن تلك العلاقة حُسمت واستقرّت ممثلةً بالإيمان في النفوس، وأصبحت جزءاً من السلوك الحياتي، فإنّ مشكلة «الخلف» اليوم هي «علاقة الإنسان بالطبيعة، بالصناعة، وبزميله الإنسان»[2]. وبسبب من ازدواج هذه العلاقات في التفكير، وما يترتب عليه من ممارسات وأفكار ورؤى ومواقف، يعيش المثقف الواعي في المجتمع العربي الحديث غربة مزدوجة: غربة تأتيه من الماضي، وغربة تندفع إليه من الحاضر، فلا هو قادر على تكييف ما يصله من الأسلاف مع حاضره، ولا هو في الوقت نفسه بقادر على المضي إلى نهاية الشوط مع أفكار الحاضر، بسبب نسيج العلاقات المتداخلة في وعيه ولا وعيه معاً.

وحاله حال من يُعدّ بمثابة حلقة تصل قطبين متنافرين قويين، وليس له إلا التمزق بين تلك الأقطاب. فإذا أراد المثقف أن يتجاوز هذا الجذب الرمزي، فليس أمامه سوى نقد الماضي، ذلك أنّ التراث بمفهومه العام، بحسب زكي نجيب محمود، لا يفي بمقاصد الإنسان المعاصر؛ بل «إن التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أنّ ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»[3].

يلزمنا ملاحظة عدم الانسجام بين تراث «فقد مكانته»؛ لأنه شُغِلَ بعلاقة «الإنسان بالله»، وهي قضية أصبحت تندرج في أفكار الماضي، وبين تأكيده المتواصل على ضرورة «دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة». على

(1) المصدر نفسه، ص95.
(2) المصدر نفسه، ص96.
(3) المصدر نفسه، ص110.

الرغم من أنّ مشكلة الحياة المعاصرة، كما يراها، تتحدّد بطبيعة علاقة «الإنسان بالإنسان». أقول، على الرغم ممّا يبدو من تباين في الأمر، لا يتردّد زكي نجيب محمود في الإعلان صراحةً بقوله: «إنّي لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك أن نوحّد بين الفكرين»[1].

التناقض المزدوج في الاختيارات، كما تمّ استنباطها وعرضها من المدونة قيد البحث، يعطّل، في واقع الحال، فعاليّة أيّ إجراء لتجديد الفكر العربي كما عرضها وناقشها زكي نجيب محمود، فهو في الوقت الذي يقيم فرضاً عقلياً حول مشكلة واقعية تتصل بالحياة والممارسة مثلما تتصل بالفكر، ويقوم بوضع مسلمات مثل قضية الأخذ من الماضي، ودمج الأفكار، ثمّ يبحث هنا وهناك عمّا يمكن أن يهتدي به لتثبيت أركان تلك الفروض، ينتهي بتهديم كلّ شيء حينما يقرّر عدم إمكانيّة توحيد أطراف الأفكار التي يعمل على تجديدها واستحالة «المواءمة» بين الماضي وعلاقاته والحاضر وعلاقاته، وصولاً إلى دمج «الأصالة بالمعاصرة» كما كان قد أشار إلى ذلك كثيراً. وإذا مضينا مع الأمر إلى خلاصته، فإنّ «التركيبة الجديدة»، التي هي خلاصة نقيضين، كما دعا إليها، لن تكون موجودة، بسبب تناقض النسيج الداخلي للمسلمات والبراهين التي تقوم عليها.

4- نتائج:

إن الذي نخلص إليه من خلال مقاربتنا مشروع زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي، يمكن حصره بما يأتي:

1- إنّ فكرة التجديد غير قائمة على استعراض معمّق لمظاهر الفكر العربي وأنظمته العقلية واللغوية والدينية، وهو أمر يتّضح من غياب المتون التي تشّكل -إذا صنفت وحللت- لبّ ذلك الفكر.

(1) المصدر نفسه، ص189.

2- إنّ فكرة التجديد عامةً، كما طرحها زكي نجيب محمود في هذا الكتاب وغيره، تنهض على مجموعة من الفروض العقلية المجرّدة التي تنحدر من صراع الأفكار والنظم الثقافية في العالم الحديث، والانشغال قبل كلّ شيء باستنباط نتائج مرتبطة بتصوّرات ذهنية.

3- هيمنة استراتيجيّة الجدل كما طرحها هيغل في صراع النقيضين، والتركيب الناتج عنهما، مع ملاحظة أساسية وهي أنّ ما يمكن تشخيصه هنا هو إضعاف الركائز التي تمثّل كلّ نقيض، بما يفضي إلى تركيب لا يتّصف بالجدّة التركيبية، إنّما جاءت جملة تصوّراته أقرب إلى «التوفيق» بين منظومتين ثقافيتين متباينتين. وثمّة فرق واضح بين «تركيب» جديد هو نتاج جدل فعال وحيوي وبين محاولة «توفيق» عامة تقوم على مكونين مختلفين. ويلحّ زكي نجيب محمود على قضيّة «التوفيق» لا قضية «التركيب»، وعلى «الاختيار» و«الانتخاب» لما يراه مناسباً من هذا أو ذاك، دون إمكانية الوصول إلى تركيب متطوّر فعال.

ويصف ذلك بقوله متسائلاً: «كيف ألتزم النظرة العلمية الصارمة لأساير عصري، وأن أظلّ مع ذلك تواقاً إلى غيب الشهادة، يتحقّق لي منه الخلود والدوام، لأظلّ محتفظاً بهذه السمة العربية في نظرتي؟ مرّة أخرى أقول: إنّني لا أدّعي أن مشكلة التوفيق هنا هي من الهنات الهينات؛ بل.. تتطلّب منا التفكير الطويل والعميق، وإني لأرجح أن يكون الحلّ في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخّل في مجال الآخر، في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكلّ ما تقتضيه، ولكنّنا بدل أن نقول: إنّ هذه الحياة العلمية حسبنا في دنيانا، يجب أن نقول: إنّه إلى جانب هذه الحياة العلمية حياةٌ أخرى فيها الأماني وفيها المُثُل العليا، وفيها المرفأ والملاذ، فإذا كنت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها، لاستخراج قوانينها على الرغم من تغيّر تلك الظواهر، ففي الساعات الوجدانية من حياتي أخلع عن نفسي عباءة العلم، وأسلّم نفسي

للتمنّي والرجاء، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفيّة الأصل الموروث»[1].

4- إنّ زكي نجيب محمود، خلافاً لدعوته في تحديد دلالة الألفاظ والمفاهيم التي هي جزء من فلسفة التحليل التي يعتقد بفعاليتها، لم ينصرف اهتمامه في هذه المدونة، لتحديد معظم المفاهيم التي تردّدت في تضاعيف المدوّنة وفي مقدّمتها مفهوم «التجديد» ومفهوم «الفكر العربي»، الأمر الذي أدّى إلى عدم ضبط المقاصد التي يهدف إليها.

5- إنّ مشروع زكي نجيب محمود يندرج ضمن المشاريع الفكرية التي تهدف إلى البحث في مفهوم «الهوية الثقافية». وفضيلته أنّه مشروع منفتح على الماضي والحاضر، الأمر الذي يشرع الأبواب أمام الجهود الأخرى للاشتباك معه حواراً ومناقشة، اتفاقاً واختلافاً، بهدف تخصيب البحث في قضيةٍ تستأثر بالاهتمام في عالمٍ أصبح سؤال الهوية فيه يتقدّم الأسئلة الأخرى. وعلى الرغم من كلّ هذا هو مشروع تترتب حلوله في ضوء ثقافة الآخر، بشكل أو بآخر، فالتوترات التي أنتجتها العلاقة الملتبسة بالثقافة

(1) محمود، زكي نجيب، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة، ص59-60. وقارن ذلك بما ورد في كتاب (تجديد الفكر العربي)، ص58-59؛ إذ يقول: (إنك في يومنا هذا لَيأخذك العجب أشدّ العجب، إذا ما أُتيح لك أن تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية، لتستمع إلى ما يديرونه بينهم من أحاديث عن تصديق وإيمان إذا ما فُتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، إنّهم، عندئذٍ، يقبلون، وهم في نشوة السعادة والرضا، أن يُحكى عن أصحاب الصلاح والطيبة والتقوى كلّ الخوارق التي تبطل أيّ قانون شئتَ من قوانين الطبيعة، كأنّ الله -تعالى- يرضيه أن تكون سنّته في كونه لهواً وعبثاً. إنّ هؤلاء العلماء هم في معاملهم لا يقبلون إلا أن تكون قوانين العلم حاسمةً صارمة، فما الذي يصيبهم إذا ما تركوا معاملهم، وعادوا إلى منازلهم يسمرون؟ أيتركون عقولهم مع معاطفهم البيضاء في حجرات المعامل، ليعودوا إلى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم إلا من الخرافة وانعدام النقد وسرعة التصديق؟ أيثقل عليهم عبء العقل، فيلقون به آناً بعد أن يستريحوا في ظلّ الخرافة الندي الطري الممتع اللذيذ؟...».

الغربية قد تركت آثارها الواضحة في الطريقة التي يريد زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي بها.



الباب الثالث

الغرب
من تمثيل الشرق إلى امتلاكه

الفصل الأول
الشرق والموجِّهات الاستشراقية

1- المركزية الغربية: الاستشراق:

لا ينصرف الاهتمام في هذا الفصل إلى «الاستشراق» بوصفه مجموعة معطيات متحقّقة (=رحلات وصفيّة، تحليل، تحقيق، تعريف، نقد...إلخ)، إنّما ينصرف إلى «الفعاليّة الاستشراقية»، بوصفها ممارسة عقلية غربية، تكشف مظهراً من مظاهر «العقل الغربي»، في إعادة صوغ «الآخر» على وفق رؤية محدّدة، وعبر منظور خاص؛ لأنَّ للاستشراق فلسفته التي يستمدّها من البنية الثقافية الغربية التي ترتّب الأمور، أو تعيد ترتيبها، بما يوافق منظور العقل الغربي، ويطابق البنية الثقافية الغربية التي تشكّلت عبر مراحل تاريخيّة متعاقبة.

وينبغي تأكيد أنّ النشاط الاستشراقي ليس فعلاً مجرداً من مضامينه الغربيّة، وهو ليس فعل أفراد. دفعهم «حبّ المعرفة» إلى جعل الشرق موضوعاً غربيّاً، إنّما هو ضرب من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي إلى أن يشتمل بـ «كلّيته» على المعطيات الثقافيّة لـ «الآخر»، وإعادة إنتاجها، بما يجعلها تندرج ضمن سياقات المركز، وهو يفكّر ويتفكّر في شؤونه وشؤون غيره. ومن ثَمَّ إنّ المعطيات الاستشراقية بذاتها لن تكون موضوعاً يستأثر باهتمامنا هنا، ولاسيما أنها بُحثت من قبل كثيراً[1] إنّما

(1) انظر حول هذا الموضوع: المستشرقون لـ العقيقي، وتطور الاستشراق في دراسة التراث =

ستكون «الموجّهات»، وهي منظومة رؤى ومواقف ودوافع، هي المستأثرة بالعناية. ولن تبحث تلك الموجّهات بوصفها مقولات مجردة، إنّما الإجراء المنهجي يلزم بحثها وهي مشتبكة بسياقاتها التاريخيّة والفكريّة، ثمّ وهي تُغذّى بما ينتجه العقل الغربي من مفاهيم في هذا الميدان.

تكوّنت «فلسفة الاستشراق» واستقامت، بوصفها معطى من معطيات الممارسة العقلية الغربية، ثمّ خضعت لـ «المركزية الغربية»، التي قامت بترتيب شؤون الآخر على وفق أنساق عقلية لتجد مكانها في منظومة تلك المركزية. وفيما كان موضوع الاستشراق «هامشاً» كان الموجّه «مركزاً»، ولذا انتُزع الشرق من بيئته وسياقه، وأُنتِجَ طبقاً لمواصفات العقل الاستشراقي، وبعبارة أخرى يكاد «الشرق الاستشراقي» يكون منبتّ الصلة عن حقيقته التاريخية والثقافية، فقد أُعيد إنتاجه ليوافق استراتيجية المركز الغربي، فاكتسب أهميّته التاريخيّة؛ لأنه تجلٍّ من تجليات العقل الغربي، وممارسة من ممارساته الخاصة.

2- التمركز العرقي/الثقافي: ثنائية الإغريق/البرابرة:

يعود أصل الثنائية الضدّية بين الشرق والغرب إلى التقسيم اليوناني للعالم إلى «إغريق» و«برابرة»، أو إلى «أحرار بالطبيعة» و«عبيد بالطبيعة»[1]. وهو تقسيم ظلّ يمارس دوره الفعّال، بصورة أو بأخرى، في ثنايا التفكير الغربي. واتّخذت تجلّيات ذلك التقسيم مظاهر كثيرة بحسب الحاجة والظرف التاريخي، وفيما كان العالم، طبقاً للتقسيم اليوناني، يتكوّن من «أحرار» و«عبيد»، أصبح في القرون الوسطى يتكوّن من «مؤمنين» و«كفّار»، وانتهى في العصر الحديث إلى «متحضّرين» و«متخلّفين».

= العربي لـ عبد الجبار ناجي، ومناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية لـ التهامي نّقرة وآخرين، والاستشراق لـ أدوارد سعيد، على سبيل المثال لا الحصر.

(1) مونتاغيو، آشلي، البدائية، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1982م، ص260.

يعود أساس التقسيم المذكور إلى «أرسطو»[1]، وهو تفكير يكشف عن نوع من التعصب العرقي؛ إذ قرن التقسيم الأرسطي «الآخر» بمفهوم العبوديّة الطبيعيّة، وحرّر الذات منها، وأخضع التقسيم في القرون الوسطى الأمر إلى معيار الإيمان فيصلاً بين الذات والآخر، ثمّ قام التفكير الغربي الحديث، باعتماد مبدأ «الحضارة». ولهذا تتشكّل ثنائيات متعارضة: إغريق/ برابرة، أحرار/ عبيد، مؤمنون/ كفّار، متحضرون/ متخلفون. ومهما تعدّدت صيغ التعبير فليس ثمّة اختلاف في محتوى التعبير؛ العالم ينبغي أن يكون مركزاً يمثله الغرب، وهامشاً يمثّله العالم، ويستحيل التوفيق بينها إلا باشتمال الطرف الأول على الطرف الثاني، ومنطق الأشياء لا يقبل العكس.

علّق كافين رايلي على قضيّة التمركز العرقي: «كان اليونانيون، في واقع الحال، خليطاً من جماعات مختلفة متفرعة عن هذه الأجناس من الشرق الأوسط وآسيا والبحر الأبيض المتوسط (=الآسيويون + الأفارقة + القوقاز + الأوربيون)، ويُعزا، أحياناً، الازدهار الخيالي للثقافة اليونانية إلى هذا الخليط من الشعوب الذي يتّسم بالحرية». ثمّ يضيف، بعد تقرير هذه الحقيقة، ما يأتي: «لقد كان اليونانيون يزدرون الأجانب، ولكنّهم كانوا يزدرون كلّ الأجانب بالتساوي وبصرف النظر عن الجنس؛ إذ كانوا يشعرون بأنّ الأجانب ينقصهم الاستقلال والحيوية اللذان تقدّمهما الثقافة اليونانية»[2].

وقد تعقّب تجليات التمركز في الحضارة الغربية الحديثة، فخلص إلى تأكيد أنّ «العنصرية الغربية فريدة في مداها وشمولها، فهي لم تكتف بتسميم الثقافة الأوربية؛ بل نشرت الميكروب في جميع أنحاء العالم». وأضاف: «بمضي الوقت أفرز (=الغربيون) رؤى عنصرية تضع الصينيين واليابانيين

(1) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية، القاهرة، 1979م، ص94، 103.

(2) رايلي، الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، عالم المعرفة، الكويت، 1986م، ص101.

والشرقيين في مستوى دون الإنسانية». ورأى أنّ العنصرية «أصبحت أسلوباً للحياة لدى القارة التي يسكنها الأوربيون، ثمّ في القارات التي فتحوها». وكشف حقيقة تلك الممارسة وموجّهاتها الثقافية: «ما من مجتمع آخر أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوربية والأمريكية. وما من مجتمع آخر ربط بين قيمه الدينية والخلقيّة والاجتماعية والشخصيّة وبين العنصرية هذا الربط الوثيق، ولعلّ هذا وحده ينهض دليلاً على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي. لقد ألحّ الغربيون كثيراً وطويلاً وبشدّة قائلين: إنّ ما يفعلونه لم يكن إلا أمراً طبيعياً»[1]. هذا ما يتعلّق بالتعصب العرقي. أمّا ما يتعلّق بالتعصب الثقافي، فيمكن عدّهُ المرتكز الأساسي الثاني الذي قامت عليه علاقة الغرب مع الآخر. وكما أراد الإغريق أن يكونوا جنساً صافياً متفوقاً «إغريقيّاً» و«حرّاً»، ينبغي أن تكون «الثقافة» أيضاً «إغريقيّة» صافية.

قال الفيلسوف برتراند رسل: «الفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اختراعان يونانيان، والواقع أنّ ظهور الحضارة اليونانية، التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنّما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير من قبله ولا بعده». قطع رسل «المعجزة اليونانية» من منابعها، ورأى أنّها وُجدت من لا شيء إلا ما هو يوناني خالص، فقد شكّك في المعارف التي تحدّرت من الحضارات المشرقيّة، ووجد أنّها لم ترتفع إلى مستوى الفلسفة والعلم، وأرجع ذلك إما إلى «افتقار العبقرية لدى شعوب المنطقة»، وإما إلى «أوضاع اجتماعية». ثمّ خلص إلى أنّ «العاملين معاً لهما دورهما بلا شك»[2].

ظهر في خطاب رسل ضرب من التشكيك بعرقية الآخر، وافتقاره إلى العبقرية، بوصفه جنساً غير يوناني. ولم يقف عند هذا التأكيد فيما يخصّ

(1) المرجع نفسه، ص105-106.

(2) رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983م، ج1: 22 و23.

التشكّل المبتكر للثقافة اليونانية، إنّما ذهب إلى تأكيد أنّ «التراث الفلسفي اليوناني في أساسه حركة تنوير وتحرر؛ ذلك أنّه يستهدف تحرير العقل من نير الجهل، والتخلص من الخوف من المجهول عن طريق تصوير العالم على أنه قابل لأن يعرف بالعقل». ثمّ حدّد الوسيلة والهدف «كانت أداة هذا التراث هي اللوغوس (العقل أو الكلمة)، وهدفه هو السعي إلى المعرفة في إطار الخير». ثمّ انتهى إلى تأكيد «أنّ أفضل ما في التكوين العقلي للحضارة الغربية يرجع إلى تراث المفكرين اليونانيين»[1].

ولم يقف عند هذا الحد، إنّما أضفى، عبر منظوره الواصف للثقافة اليونانية، أهميّة استثنائية على الحضارة الغربية الحديثة، بالمعيار ذاته السابق، فقرّر «الشيء الذي ميّز الغرب عن بقيّة العالم خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، هو، في نهاية المطاف، أخلاق الفعالية والنشاط، وكما أنّ التكنولوجيا الغربية غزت العالم، فكذلك اكتسبت الأخلاق المتمشّية معها قدراً لا يُستهان به من النفوذ المتجدد»[2].

لسنا في صدد مناقشة جوهر المصادرة لثقافة الآخر، كما جاء ذلك في خطاب رسل، فالتأثير الفاعل والمؤثر للثقافات القديمة في الثقافة اليونانية أصبح معروفاً، ولا سبيل إلى إنكاره[3]. وكتاب رسل نفسه (**حكمة الغرب**) يكشف عن كثير من موارد تلك الثقافة في تضاعيفه[4]. ولكنّنا، ونحن نعرض للموجهات الأساسية الدفينة للنظر إلى الآخر، حاولنا أن نبين، بوساطة «استنطاق» الخطاب الغربي ذاته (=رايلي + رسل)، أنّ الموجهات تنهض أساساً على ضرب من التعصب العرقي والثقافي الذي يكوّن كتلة متجانسة

(1) المرجع نفسه، 1: 232 و233.

(2) المرجع نفسه، 1: 323.

(3) للتفصيل، يُنظر: حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1999م، ص766 و134-142.

(4) رسل، برتراند، حكمة الغرب، 1: 21، 25، 32، 33، 39.

قوامها أفضليّة الذات جنساً وتفكيراً، ودونيّة الآخر عرقاً وثقافة. وسيكون لثنائية العرق/الثقافة أثر يصعب حصره في توجيه فاعلية التفكير الفلسفي الغربي تجاه الآخر. وهو أمر يلزم كشفه مغادرة «الحقبة اليونانية» والتقدم إلى «القرون الوسطى».

3- القرون الوسطى: ثنائية الإيمان/الكفر:

كشفنا، في الفقرة السالفة، المحدّدات التي اعتمدها العقل الغربي معياراً لإلغاء الآخر، العرق/الثقافة، في الحقبة اليونانية. بيد أنّ البحث في أمر علاقة الشرق بالغرب توجب الاقتراب إلى الآخر الشرقي، كما ترتّبت علاقته بالغرب، إبّان العصور الوسطى، وبالتحديد في «حقبة الحروب الصليبيّة».

لم تكن صورة الشرق في الخطاب الغربي وليدة العصور الحديثة، إنّما تحدّرت من مراحل تاريخية قديمة لها جذورها في الفكر والتاريخ منذ الإغريق والرومان، وربّما كان تاريخ هيرودتس ينهض مثالاً على الحقبة الأولى في هذا الميدان. وفي العصور الوسطى، غُذّي إحساس الغرب، تجاه الشرق، بضروب من التعصب العرقي والثقافي والديني، ولاسيما ضد العنصر العربي-الإسلامي، الذي وُصِف بأنّه «كارثة»، وأنه يتكوّن من «كفّار تافهين» يماثلون «الشعوب البربرية»، كما توصل إلى ذلك مكسيم رودنسون[1].

ثم جاءت الحروب الصليبية لترسّخ صورة مشوهة للشرق العربي-الإسلامي في المخيلة الغربية، بسبب المواجهة الدموية؛ ذلك أنّ «الأذى الذي جلبته الحروب الصليبية لم يقتصر على اصطدام استُعمِلت فيه الأسلحة؛ بل كان أولاً، وقبل كلّ شيء، أذى عقلياً نتج عنه تسمّم العقل الغربي ضد العالم الإسلامي عن طريق تفسير التعاليم والمثل العليا الإسلامية تفسيراً خاطئاً

(1) رودنسون، مكسيم، الصورة الغربية والدراسات الغربية للإسلام، ضمن كتاب (تراث الإسلام)، تصنيف شاخت وبوزورث، عالم المعرفة، الكويت، ط2، 1988م، 1: 29 و32.

متعمداً؛ لأنّه إذا كان للدعوة إلى حملة صليبية أن تحتفظ بصحتها، فقد كان من الواجب والضروري أن يُوسم نبي المسلمين بعدوّ المسيح، وأن يُصوّر دينه بأكلح العبارات كينبوع للفسق والفجور والانحراف عن الحق».

ويمضي محمد أسد إلى تثبيت الحقيقة الخطيرة الآتية: «إنّ خيال الحروب الصليبية لا يزال يرفرف فوق الغرب حتى يومنا هذا»[1]. وشيئاً فشيئاً، أُضِيفت إلى «البربري» صورة «الكافر»، وأصبح كلّ ما يتصل بجذر كلمة «الاستعراب» يحيل على ما هو حقير ووضيع، ثمّ امتد الإحساس بالحقارة والوضاعة «ليشمل كلّ ما هو عربي»[2]. ونُظِرَ إلى الإسلام على أنّه تحوير لليهودية والمسيحية، وتنويع عليهما، وليس ديناً مستقلاً، إنّما هو «مجرد خليط من كتابات منحولة لصالح العرب»[3].

في (27 تشرين الثاني عام 1095م) وقف البابا إيربان في مجمع كليرمونت، حيث يحتشد رجال الكنيسة، فأكّد ضرورة أن يتقدّم «مسيحيو الغرب» بنجدة إخوانهم «مسيحيي الشرق». وقال إنّ «العالم المسيحي في الشرق التمس منه المساعدة؛ لأن الترك مضوا في زحفهم في جوف البلاد المسيحية، وأخذوا يسيئون معاملة السكان، ويدمرون مشاهدهم وأضرحتهم». ثمّ «أكّد ما لبيت المقدس من قداسة خاصة، ووصف ما يعانيه الحجاج أثناء سفرهم من العذاب والمتاعب». وأخيراً «وجه نداءه الشهير: فلينطلق المسيحيون بالغرب لنجدة الشرق، ينبغي أن يسير الأغنياء والفقراء سواء، ينبغي أن يكفوا عن قتل أحدهم الآخر، وأن يباشروا، عوضاً عن ذلك، القتال الحق، فيؤذن ما أمر الله به أن يعمل، وسوف يكون مرشداً وهادياً لهم، ومن يلقَ مصرعه في المعركة

(1) أسد، محمد، الطريق إلى الإسلام، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1977م، ص17-18. وهو الكتاب الذي نُشِرَ في الأصل بعنوان: (The Road to Mecca).

(2) رودنسون، تراث الإسلام، 1: 53.

(3) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص140.

تحلّل من ذنوبه، وغفر الله أخطاءه، فالحياة هنا أضحت تعيسة، كثيرة الشرور، بعد أن أضنى الناس أنفسهم في تدمير أجسادهم وأرواحهم، استبدّ بهم هنا الفقر والبؤس، وسوف ينعمون هناك بالسعادة والرخاء، ويكونون أصدقاء أوفياء لله، فلا ينبغي التمهل والإرجاء»[1].

هكذا أُعلِنت الحرب الصليبية في نهاية القرن الحادي عشر، فباسم الله، أراد البابا إيربان أن يخلّص الكنيسة من الأزمة الداخلية التي كانت تعصف بها، فوجّه أنظار «المؤمنين» إلى «الشرق» لمحاربة «الكفار». وقد كشف خطاب إيربان عن الأسباب الحقيقية الكامنة خلف الدعوة إلى الحرب: الاقتتال بين المؤمنين، والحياة التعيسة، وكثرة الشرور، وتدمير الأجساد والأرواح، ثمّ الفقر والبؤس، وأسباب كثيرة لها اتصال بالنظم السياسية الحاكمة آنذاك، وبالنظم الكنسية.

كانت المواجهة بين الشرق والغرب، إبّان الحروب الصليبية، مؤذيةً لأنّها غذّت المخيال لدى الشعوب بأسباب العداء، وبدأ ذلك المخيال ينتج صوراً غير مقبولة للآخر، ووصل الأمر إلى التشكيك في الانتماءات العقائدية. وبحسب إيربان، الحملة هي حرب الإيمان ضد الكفر. وكان إيربان هو «البابا»، وكانت الحملة «حرباً مقدسة» استمرت طوال ثلاثة قرون! يوجّهها «البابا» ويَعدُّها «حركة مسيحية دولية تخضع لقيادته»[2]. ولكنّها، بالنسبة إلى «الآخر» الذي هو العربي المسلم، زرعت «دولة الإفرنج الدخيلة»، التي لم «تكن سوى جرح فاسد لا ينساه المسلمون»[3]. ولهذا، «الحروب الصليبية كانت من صنع البابا»[4].

---

(1) رنسمان، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، 1967م، 1: 161-162.

(2) المرجع نفسه، 3: 784.

(3) المرجع نفسه، 3: 786.

(4) المرجع نفسه، 3: 796.

يحسن تثبيت السطور الأخيرة، التي اختتم بها رنسمان مؤلفه الضخم عن **(تاريخ الحروب الصليبية)**، فهو يكشف الصورة الحقيقية لما أفضت إليه تلك الحروب «ما أحرزته الحرب الصليبية من انتصار يُعدّ انتصاراً للإيمان والعقيدة، ولكن الإيمان المجرد من الحكمة يُعدّ أمراً بالغ الخطر. ووفقاً لقوانين التاريخ الصارمة يؤدّي العالم بأسره ما يكفّر به عن جرائم وحماقات كلّ فرد من مواطنيه. وفيما كان بين الشرق والغرب من حلقة طويلة من التفاعل والتلاحم المتبادل، الذي نبتت منه مدنيّتنا في الغرب، لم تكن الحروب الصليبية إلا فاصلاً محزناً مدمراً. وكلّما تطلّع المؤرخ إلى الوراء عبر القرون إلى قصة بطولتها، لا بد أن يلقى أنّ إعجابه قد حجبه الأسى والحزن لما يحمله من شاهد على قيود الطبيعة البشرية. لقد توافرت الشجاعة، وتضاءل الشرف، واشتدّ الإيمان، وضعف الفهم والإدراك، فالمثل العليا أفسدتها القسوة والنهم، كما أن المغامرة والتحمّل دمرتهما الاستقامة الذاتية العمياء الضيقة؛ بل إنّ الحرب المقدسة ذاتها لم تعد أكثر من إجراء طويل من التعصب باسم الله، الذي ليس إلا جرماً في حق الروح القدس»[1].

غذّت الحروب الصليبية المخيال الغربي بفاعلية تعصب عرقي/ ثقافي/ ديني ضدّ الشرق الإسلامي، وقد وجدت تجليات ذلك المخيال فيما ظهر من مرويات شعبية غربية جعلت من العربي/ الإسلامي كائناً قاسياً، منحرفاً، كافراً.

4- العصر الحديث: ثنائية التحضّر/التخلّف:

منذ مطلع عصر النهضة، وطوال القرون الأخيرة التي يُصطلح عليها بـ «العصر الحديث»، تداخلت صور الشرق في المخيال الغربي على نحو شديد التعقيد، ففضلاً عمّا ترسّب فيه من صور الماضي، ظهر الشرق العربي/ الإسلامي أشبه بمكان متخيّل لا يوجد فيه إلا ما هو غريب ومثير، بدا الشرق

(1) المرجع نفسه، 3: 797.

وكأنّه «موطن السحر والخرافة، ومكان ألف ليلة وليلة وعلاء الدين والمصباح السحري، وأغاني شهرزاد وقصصها، الشرق يمثل الإنسانية في طفولتها الأولى قبل أن تشب وتكبر»[1].

كشف حسن حنفي آلية تحول الصورة «لمّا بدا الوعي الأوربي يتحول من المثالية الترنسندنتالية، الصياغة الحديثة للمسيحية، إلى السيطرة والانتشار خارجه بعد أن تكشفت العنصرية الدفينة فيه، المادية الرومانية القديمة، تحول الشرق من روح سار تجاه الغرب إلى صورة الشرق في وعي الغرب، وظهر ذلك في فلسفة التاريخ عندما تحول الشرق إلى بدايات الإنسانية التي اكتملت في الغرب، تكلّست روح الشرق في الوعي الأوربي وتحولت إلى صورة من صنعه، ثمّ سهل عليه بعدها تحويلها إلى شيء، إلى شعوب يستعمرها، ومواد أولية ينهبها، ومناطق شاسعة يحتلها... أصبح الشرق في الوعي الأوربي في ذروة المدّ الاستعماري مادة بلا روح»[2]. صار الشرق مشغلاً لتجريب الذكاء الغربي فيما يخصّ كشف الطرافة، وكلّ ما هو غريب، وعُدّ بعد ذلك كنزاً لا بدّ من أن يُستثمر مادياً وروحياً، وشحن التفكير الفلسفي في ذراه العالية، بصورة قاسية تسوغ تفوق الغرب، وتحطّ من شأن الشرق.

ثبّت هيغل خصال الشرقيين التي لا تعرف التغيير، فقال: «إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أنّ الروح، أداة الإنسان بما هو إنسان، حرّة، ونظراً إلى أنّهم لم يعرفوا ذلك، فإنّهم لم يكونوا أحراراً، وكلّ ما عرفوه هو أنّ شخصاً معيناً هو حرٌّ، ولكن على هذا الاعتبار نفسه، فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة، وانفعال متهور وحشي أو ترويضي واعتدال للرغبات، لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة؛ أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة، ومن ثمّ هذا الشخص الواحد ليس

(1) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص142.
(2) المرجع نفسه، ص767.

إلا طاغية، لا إنساناً حراً، ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان، ومن ثم فقد كانوا أحراراً»[1].

نفى هيغل عن الشرقيين عامة قدرتهم على إدراك ماهية الروح الحرّة، وهذا يلزم أنّهم جاهلون بما ينطوي عليه الإنسان من روح، فماهية الإنسان غائبة عن التفكير الشرقي، ولأنّهم كذلك يعيشون عبودية دائمة؛ ذلك أنّهم لم يكونوا في يوم ما أحراراً. فما يتصوّر الشرقيون أنّه نوع من الحرية إن هو إلا ضرب من الطغيان؛ لأنه ممارسة فردية لا تعي تاريخياً ضرورة الحرية، أو الحرية الضرورة الملقّحة بالوعي، وهو الوعي الغربي الذي يتحدّر من أصول إغريقية.

ولم يبخل هيغل (الذي كان يهدف إلى وضع «فلسفة للتاريخ» تكشف مسار العقل ودوره في التاريخ الإنساني) في إضفاء شتى النعوت القاسية على ممارسة الحرية لدى الشرقيين. إنّ أوصافاً مثل «نزوة» و«شراسة» و«انفعال متهور وحشي» و«ترويض»، وغيرها مما ورد في خطابه، لا تلحق إلا بالحيوانات المتوحشة. لم يقف أمر اختزال الشرقيين إلى مستوى البهيمية عند حدود هيغل؛ بل عُمِّمَ في كثير من مظان الفكر الغربي، ولاسيما الاستعماري، وظلّ يتردد في وسائل التعبير المختلفة، فالغرب معيار للفضائل المختلفة العلمية الفلسفية وغيرها، ومنطلقها أوربا معقل التفكير الغربي ومركزه، وصارت الرؤية الغربية للآخر هي المقياس، وبدأ الجوهر الغربي يشع على العالم في صورة باهرة ومبهرة.

ولكن ما تلك الصورة الغربية الأخاذة التي ينبغي الاحتفاء بها، والإعلاء من شأنها، وطمس كلّ ما لا يتفق معها؟ يجيب إدموند هوسرل: «إنّها عرض الفكرة الفلسفية الرابضة في قلب أوربا... وبعبارة أخرى هي قدرها الداخلي

(1) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1974م، ص85.

الرابض فيها، والذي إذا ما تدبّرنا البشرية عامةً، يظهر نفسه على شكل حقبة إنسانية جديدة ناشئة، حقبة إنسانية ستحيا من الآن فصاعداً، وليس في مقدورها أن تحيا إلا في التشكّل الحرّ لوجودها وحياتها التاريخية من الأفكار العقلانية والمهمات اللانهائية. وإنّنا لواجدون في أوربا عنصراً فريداً تشعر به أيضاً في صددنا جميع المجموعات البشرية الأخرى، عنصراً يشكّل حافزاً لهذه المجموعات لأوربا (Europeanize) نفسها... أما نحن فإذا فهمنا أنفسنا جيداً، فلن نلجأ إلى تهنيد (Indianize) أنفسنا مثلاً. أعني بذلك أننا لنشعر... أن في البشرية الأوربية ثمة منطقاً كامناً يضبط التغيّرات في الصورة الأوربية، ويعطيها نمط تطور في اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود يتحرك نحو قطب خالد»[1].

لا موقع، إذاً، للآخر في خارطة التفكير الغربي، فغاية الكمال، كما يرى هوسرل، أن يكون الآخر غربياً، فحيث الغرب ثمّة منطق يقود الحياة إلى مصير خالد، وبهذا تترتّب شؤون الآخر بمنظور غربي لا يريد أن يرى في موضوعه إلا ما يتقصّد أن يراه هو فعلاً، ويرغب فيه.

5- ماهية الشرق الاستشراقي:

لم ينجُ كثيرٌ من المفكرين والفلاسفة البارزين من الوقوع أسرى الرؤية الغربية المتعصبة عرقياً وثقافياً. وقد أكّد خوان غويتسولو أنّ الماركسية انطلقت من منظور يتطابق وتلك الرؤية في تحليلها لما هو شرقي، وعمّمت منظومة تصوراتها المنهجية والمعرفية، التي هي نتاج لتناقضات في البنية الثقافية الغربية، على المجتمعات غير الغربية، وذلك بأن شملتها بمفهوم التحول الكلي الذي، بحسب تصورها، لا بد من أن يحكم العالم، بحسب المراحل التاريخية المتعاقبة.

---

(1) أورده: غصيب، هشام، نحن والفكر المستورد، ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص456.

وبفعل التناقضات القائمة في البنيات الاجتماعية والاقتصادية، دون أن تتنبه إلى ما يتصل بماهية الموجهات الفاعلة للبنى الثقافية فيها، مثل القرابة والدين وغير ذلك. والماركسية قدمت تحليلاتها في ضوء الموقف الاستشراقي، وبحسب غويتسلو، إنّ «نصوص ماركس وإنجلز حول ما يُدعى اليوم "العالم الثالث" مشبعة بالفعل بصور نمطيّة صنعها المستشرقون الفرنسيون»[1]. وماركس نفسه يقول: إنّ الشرقيين «عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يُمثلوا»[2]. فنزعة التمركز حول الذات متجذّرة في ثنايا التفكير الغربي، وينبغي ملاحظة أمر مهمّ وهو أنّ الماركسية إنّما هي ضرب من التفكير الغربي الخالص الذي يتقصد تعميم نموذج تحليلي شامل. فكان لكلّ ذلك يُعاد إنتاج الآخر طبقاً للمحددات التي تُنظِّم الأطر المتحكمة في طبيعة التفكير الغربي. ومن ناحية معرفية، ليس ثمّة فرق كبير بين رؤية رينان وهيغو وبايرون للشرق، وبين رؤية ماركس وإنجلز، على الرغم من اختلاف صيغ التعبير عن تلك الرؤى، ذلك أنّ الاختزال عند هؤلاء أو أولئك منح تفوقاً للغرب على حساب الشرق، وبما أنّ القيم الغربية تتصف بالكونية والشمولية، كما يريد الغربيون ذلك، فمن الواجب على المجتمعات الأخرى أن تتبع، راضيةً أو مكرهةً، الأنموذج المخلّص[3].

اختزال الشرق إلى صورة مركبة من ازدواج المخيلة والرغبة ألحق ضرراً بالغاً في الشرق والغرب على السواء؛ إذ نظر إلى كلّ النتاجات العقلية والروحية، وكلّ أعمال المخيلة من فنون وآداب، من منظور مغاير للمرجعيات الثقافية التي تكوّنت فيها، فلا غرابة في أن تُلحق إنجازات الأمم الأخرى بمصادر غريبة عنها، أو تُطمس إذا تعارضت والرؤية الغربية. وبسبب

---

(1) غويتسولو، خوان، الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، بيروت، ص145.

(2) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984م، ص54.

(3) غويتسولو، خوان، الاستشراق الإسباني، ص146 و148.

المصالح التي فرضتها الحياة الحديثة، شُحِنَ الإحساس الغربي بأكثر صور التعصب عنفاً تجاه الشرق، وبدأ الشرقي، ولاسيما العربي/الإسلامي يظهر في الخطاب الغربي، كائناً ما كان نوعه، بصور تخالف حقيقته، ولكنّها تطابق ما يريده الغرب له. وبتراكم صور التغييب الحقيقي الذي مورس ضدّ الشرق، أصبح الشرق، العربي منه على وجه التحديد، «يدور حول نواة غامضة... منفرة إلى حدّ ما، قوامها جهل ووحشية، يكاد لا يقدر على كبح جماحها دين أو عرف أو نخبة مستنيرة»، كما يذهب إلى ذلك الأمريكي ستودارد[1].

أصبح الشرق «اختراعاً غربياً»[2]. وهو أمر يتّصل بالصفة الجوهرية لماهية الثقافة الغربية، التي تخترع حاجاتها إذا اقتضى الأمر ذلك؛ لأنّها ترى في الغرب عنصر تفوّق ثقافي/عرقي. ولذا كان الوعي الغربي هو الذي يصوغ كلّ موضوع يتعلق بالشرق، وتبعاً لهذه الآلية، ظهر «الاستشراق»، بوصفه استجابة للثقافة الغربية التي وجدت نفسها بحاجة إليه، أكثر ممّا هو استجابة لموضوعه الحقيقي؛ ذلك أنّ موضوع الاستشراق، كما عبّرت عنه الأدبيات الاستشراقية، هو «اختراع غربي»؛ لأنه، بحسب الخطاب الغربي، ليس ثمّة شرق قائم بنفسه أبداً. ليس ثمّة «شرق صافٍ غير مشروط»[3]، «فالشرق صفة» كما يقول دزرائيلي[4]، والشرقي كائن من «الجنس الغريب»[5].

وعلى كلّ ذلك، يكشف «الاستشراق عن طبيعة العقلية الأوربية، ونظرتها إلى الآخر، أكثر ممّا يكشف عن طبيعة الموضوع المدروس»[6]. ولم يكن الأمر كلّه، فيما يبدو، غريباً، ولم يُنظر إليه، بوصفه استراتيجية منظمة تهدف

(1) رودنسون، تراث الإسلام، 1: 91.
(2) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص37.
(3) المرجع نفسه، ص55.
(4) المرجع نفسه، ص40.
(5) عن: الدعمي، محمد عبد الحسين، المتغيّر الغربي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م، ص77.
(6) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص54.

إلى استلاب الآخر، فالمستشرقون، الذين أضناهم البحث والتنقيب في تفاصيل الموروث الشرقي، كانوا، في حقيقة الأمر، «يكتبون لجمهورهم الغربي فحسب»[1]، ويلبّون رغبة دفينة تراكمت عبر التاريخ، لإظهار صورة محددة للشرق تطابق ما تشكّل من صور له في المخيال الغربي.

6- الغرب والآخر: التماهي والتوتّر:

تساءل محمد أسد بمرارة: هل يمكن أن تكون طريقة التفكير اليونانية-الرومانية القديمة، التي قسمت العالم إلى يونانيين ورومانيين من جهة، وبرابرة من جهة أخرى، لا تزال مكينة في الفكر الغربي، إلى درجة أنها لم تستطع أن تقبل، ولو نظرياً، بالقيم الإيجابية لأيّ شيء يقع خارج مدارها الثقافي الخاص؟ ووضع جوابه على سؤاله: لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوربيون، منذ عهود اليونان والرومان، إلى أن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوربي والتجارب الغربية وحدها. أمّا المدنيّات غير الغربية، فلا يعرض لها إلا من حيث إنّ لوجودها، أو الحركات الخاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي. وهكذا فإنّ تاريخ العالم وثقافاته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخاً موسعاً للغرب»[2]. واضح، أنّ الغرب رتب العالم حول مركز شكّل هو جوهره، وكلّ من ابتعد عن المدار المتصل بذلك المركز هوى إلى الحضيض لأنّه فقد اتصاله بالمركز المانح الأشياءَ أهميتَها.

البحث في شأن الآخر، وجوداً وثقافة، تحوّل، بالنسبة إلى المركزية الغربية، إلى نوع من البحث عن صدى تلك المركزية في الآخر، فدراسة الآخر لا شأن لها، بخصائصه الذاتية، إنما بإعادة إنتاج لمركزية الغرب مقابل تهميش

(1) ابن عبود، محمد، منهجية الاستشراق في دراسات التاريخ الإسلامي، ضمن كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، التهامي نقرة وآخرون، الرياض، 1985م، 1: 347.

(2) الطريق إلى الإسلام، ص 17-18.

الآخر، والغربي «عندما يدرس الآخر، فهو يعيد إنتاج نفسه، عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية، التي تُعدُّ المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانوية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي»[1].

انطوى الغربي على امتياز خاص، فهو الوحيد الذي يتطابق مع مشروعه الثقافي سواء أكان غربياً أم شرقياً؛ لأنّه لا يُعنى بالموضوع القائم بذاته، والذي له شروط تكوّنه الخاصة، إنما يختلق موضوعه بوساطة خطابه الذي تتمركز فيه رؤى غربية شاملة للعالم. في ضوء كلّ ما مرّ، يمكن إذاً فهم دوافع المستشرقين، وطبيعة الموجّه الذي يوجه أبحاثهم، وماهية الرؤية التي من خلالها ينظرون إلى الشرق. وهكذا ذهبوا إلى أنّ الحضارة الغربية لا تدين بفضل، في تكونها وماهيتها، إلا لليونان والرومان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إنّ الحضارات الأخرى مدينة لها بكلّ ما هو أصيل وجوهري. وأكدوا أنّ «العرب بطبيعتهم لم يُخلقوا للتفكير الأصيل المبتكر»[2]. جاء هذا في وقتٍ بدأت فيه ضروب الاصطدام تتكاثر في المناحي الدينية والاقتصادية والفكرية.

أرجع غرونباوم حوافز النهضة الحضارية العربية الإسلامية إلى أصول إغريقية: «النهضة الحضارية الإسلامية لم تكن بعثاً للقديم العربي، وموروث الأسلاف؛ بل كانت جيشاناً من الموروث الإغريقي والدوافع العلمية والمشاعر التاريخية». ثم يمضي في القول: «لقد تغلغل تيار الموروث الهليني في العالم الإسلامي في القرنين التاسع والعاشر، فأحدث نتائج مثيرة مكيّفة كالتي أحدثها في العالم الإيطالي في القرن الرابع عشر»[3]. ولكن كيف تمّ

---

(1) فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص7.

(2) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، الكويت، 1985م، ص58.

(3) غرونباوم، دراسات في الأدب العربي، ترجمة إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، 1959م، ص23.

الأمر؟ يقول غرونباوم: إنّ الغرب «حقيقة حيّة»، أمّا العالم الإسلامي فهو، من حيث المبدأ، «كون ثابت»، وهذا الكون الثابت «يسيطر عليه الوحي والسنة النبوية». ولهذا يكون البحث العلمي «جمعاً وترتيباً».

أما «البحث والتفسير التحليلي فيحتلان مرتبة ثانية»، وليس للباحث إلا كشف القدرة الإلهية في كلّ ما تحقق، دون أن ينصرف اهتمامه إلى فهم طبيعة الحقائق بذاتها، فأفضى ذلك إلى أن «يحلّ التعجب محل الدهشة الحافزة، التي كانت توجه الإغريق وتستثير تفكيرهم». لم يكن للحضارة العربية الإسلامية من أهمية إلا لأنها وظّفت المعطيات الإغريقية فيها، فالتراث الإغريقي، كما يقول غرونباوم، أسهم في رفد الفكر العربي الإسلامي، في أوجه ثلاثة: «إنه قدم للمسلمين شكلاً عقلانياً خالصاً من الفكر، وعلّمهم فنّ التنظيم، ونقل إليهم صوراً مبرهنة من المقايسات المنطقية؛ بل نقل إليهم القدرة أو الاستطاعة لشرح النظريات العامة على مستوى ملائم من التجريد؛ بل إنّه، في بعض الأحوال، قدّم لهم مسلسلات جاهزة من الأفكار، كما قدّم في كلّ مجال مبادئ مقنعة في التقسيم والتبويب»[1].

إذا نظرنا مليّاً إلى ما يقوله غرونباوم لوجدنا أنّه يقترب إلى الحضارة العربية الإسلامية، وفي ذهنه مقولات محدّدة أنتجتها الحضارة الغربية، فالحضارة العربية الإسلامية، بالنسبة إليه، ميدان للبحث عما أنتجه الإغريق، ومن ثمّ، إنه يلحق كلّ شيء، بما يوافقه، لأنّه لا يرى أن تلك الحضارة جديرة بأن تتوصل إلى أيّ شيء من العقلانية والتنظيم والتفكير المنطقي المجرد. فضلاً عن صدوره في الأصل عن رؤية لا يمكن لها أن تتصور وجود شيء آخر، إلا من خلال اتصاله بالحضارة الغربية. فالتمركز حول الذات إطار ينبغي أن يندرج فيه الآخر، ويفكر فيه. ويُعاد تفسير كلّ شيء، ويُصار إلى تقويم نتاجات الماضي، بمقتضى فلسفة محددة.

(1) المرجع نفسه، ص66 و76.

ليس غريباً، إذاً، أن تلحق الإنجازات الحضارية للأمم جميعها بمصادر غربية. وشأنه شأن غرونباوم، قرّر دي لاسي أوليري أنّ كلّ ما يتصل بالحضارة العربية الإسلامية إنما هو قد تكوّن بفعل «المعجزة اليونانية»؛ ذلك «أنّ الثقافة الإسلامية هي في الأصل جزء رئيس من المادة الهيللينية-الرومانية»؛ بل إنّه ذهب إلى أنّ «الفقه الإسلامي قد صيغ وتطور عن أصول هيللينية»[1]. فالدائرة لا تكتمل إلا بالإلغاء، إلغاء كلّ ما من شأنه أن يغذّي الآخر بمميزاته وإنجازاته المعرفية.

7- الاستغراب في مواجهة الاستشراق:

لقد «استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر ممّا استجاب لموضوعه المزعوم، الذي كان هو أيضاً من نتاج الغرب»[2]. ويتعلق ذلك بمستوى الهيمنة الغربية، داخلياً وخارجياً. وبحسب إدوارد سعيد، إنّ المكون الرئيس للثقافة الأوربية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوربا وخارجها على حدّ سواء: فكرة كون الهوية الأوربية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوربية. وثمّة، بالإضافة إلى ذلك، تسلّط الأفكار الأوربية عن الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوربي على التخلّف الشرقي، ملغية عادة احتمال أن مفكراً أكثر استقلالية وأكثر شكّاً قد يشكّل وجهة نظر مغايرة حول هذه المسألة. وعلل سعيد ذلك بقوله: «الاكتناه التخيّلي للأشياء الشرقية كان يقوم، بصورة حصرية نوعاً ما، على وعي غربي ذي سيادة برز من مركزيته، التي لم يكن ثمّة ما يتحداها عالم شرقي، أولاً تبعاً لأفكار عامة حول هويّة من وما كان شرقياً، ثم تبعاً لمنطق مفصّل ليس محكوماً ببساطة الواقع التجريبي؛ بل بمجموعة من الرغبات والمقموعات والاستثمارات والإسقاطات»[3].

---

(1) أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص6.

(2) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص55.

(3) المرجع نفسه، ص42 و43.

تتكشف طبيعة المحددات التي توجه فاعلية العقل الغربي، فالهوية الغربية تقوم، في تفوقها على غيرها منذ العصر الإغريقي إلى اليوم، على التميّز في مكونين: تفوق الشعب (=العرق)، وتفوق الثقافة (=الحضارة). وباندماج هذين المكوّنين بفعل التاريخ، بدأ الوعي الغربي يكشف عن نفسه، ليتقدم إلى الآخر، متمركزاً حول ذاته عرقياً وثقافياً. ولمّا كان المنطق يفترض، في مثل هذه الحالة، أنّه لا يمكن تأسيس حوار حضاري بين الغرب والآخر، بفعل نزعة التفوق/التمركز؛ لذا، ليس ثمّة خيار غير إعادة إنتاج الآخر على فوق رؤية الغرب، وطبقاً للمحددات التي تنظّم تلك الرؤية (قصدتُ العرق/الثقافة).

وليس ثمّة مسوّغ لإعادة الإنتاج غير ادّعاء ضرورة وحدة الجنس الإنساني ووحدة الثقافة البشرية، وتحت غطاء الكلية والشمول. كان الهدف هو تعميم النموذج الغربي، بوصفه النموذج الأصلح، وعُدّ الآخر جزءاً من الذات وخاضعاً لاستراتيجيته، وميداناً لتجريب صلاحية النموذج فيه. أصبح الشرق، لأسباب تتصل بالتاريخ والجغرافيا، الميدانَ المفضّل للاختبار، وكان الاستشراق الوسيلةَ التجريبية، التي وُظِّفت للتعبير عن تلك الأهداف الأساسية في مسار الفكر الغربي قديماً وحديثاً.

عدّ هوسرل الحضارة الغربيّة «خلقاً أصيلاً على غير منوال، وأنّها، وحدها ودون غيرها من الحضارات السابقة عليها، خاصة في الشرق القديم، قد أخذت على عاتقها مهمة البحث عن الحقيقة النظرية، وتحقيق مشروع الإنسانية العلمي الأول الذي طالما راود فلاسفتها»[1]. وظهرت الحضارة الغربية، ابتداء من جذورها الإغريقية، وكأنها لا مصادر لها، وهو أمر يخالف الحقيقة. فثمّة موارد كثيرة أثّرت في تكوّن الحضارة الغربية، بيد أنّ ما تقصّد هوسرل تثبيته إمكانية تحويل الحضارة الغربية إلى حضارة شاملة وكونية، صالحة لكلّ زمان ومكان. وهو أمر يتصل بهويّة الغرب، الذي يغذّي

(1) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، ص117.

مفكريه بتصورات تطابق محددات تلك الهوية. ومن المؤكد أنّ الاستشراق وُظّف لتحقيق هذا الهدف. فهل ثمّة وسيلة لإفراغ الفعالية الاستشراقية من محتواها، وتجريدها من أهدافها الحقيقية؟

اقترح حسن حنفي أن تكون الوسيلة هي «الاستغراب» (Occidentalism)، الذي فرضته الحاجة بسبب هيمنة «التغريب» (Westernization). الاستغراب هو نقيض الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (=الشرق) من خلال الآخر (=الغرب). فإنّ "علم الاستغراب" يهدف إلى فكّ العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر... مع الاستغراب انقلبت الموازين، وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوربي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللا أوربي المدروس بالأمس هو الذات الدارسة اليوم، ومن ثم تحول جدل الأنا والآخر من جدل الغرب واللاغرب إلى جدل اللاغرب والغرب. وللتعبير عن كلّ هذا، يضع حنفي عدة فروق بين الاستشراق والاستغراب يسوغ فيها شرعية الأخير.

ظهر الاستشراق في فترة المدّ الاستعماري والانتصار الغربي، فجاء محملاً بأوهام المنتصر، وليس الاستغراب كذلك، والاستشراق جاء محملاً بإيديولوجية البحث العلمي، أو المذاهب السياسية التي عاصرته، ولاسيما الفلسفات الوضعية والتاريخية والعنصرية. في حين ظهر الاستغراب في عصر سيادة مناهج مختلفة مثل: مناهج اللغة، وتحليل التجارب المعيشة، وإيديولوجيات التحرر الوطني. والاستشراق ورثته العلوم الإنسانية كالأنتربولوجيا، وعلم الاجتماع، في حين ما زال الاستغراب في طور تكوينه، ثم إنّ الاستشراق غُذِّيَ بحمولات الوعي الغربي في حين يتصف الاستغراب بالحياد والموضوعية؛ لأن ليس له أهداف عرقية في هذا الجانب.

حالما انتهى حنفي من وضع هذه الفروق، انصرف إلى مهمات الاستغراب وهي: القضاء على المركزية الغربية، والقضاء على ثنائية المركز

والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة، ثم إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوربي والكفة المرجوحة للوعي اللاأوربي، كما يهدف إلى تصحيح المفاهيم المستقرة التي تكشف عن المركزية الغربية من أجل إعادة كتابة تاريخ العالم من منظور أكثر موضوعية. كما أنّ الاستغراب يقوّض أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء، وأنّ أوربا مركز الثقل فيه، وأنّ تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية.

ثمّ مضى، بعد ذلك، في بيان ما يمكن تصوّره من نتائج إثر تأسيس علم الاستغراب، وأهم ذلك أنّ الاستغراب يسيطر على الوعي الغربي ويحتويه ويقلل من طغيانه، ودرس ذلك الوعي بوصفه تاريخاً خاصاً بالغرب، وليس تاريخاً للإنسانية. ثمّ ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية والثقافية وإيقاف الأذى الذي يلحقه بالآخر، كائناً من كان. والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف الخصوصيات الثقافية الأخرى، وإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الغربية وتحريرها من الغطاء الذهني الغربي المهيمن عليها، والقضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الغربية، وقيامها بالعمل الجاد لإبداع خاص بها، وإعادة كتابة التاريخ بما يحقق المساواة بين الشعوب، ثمّ تأسيس فلسفة جديدة للتاريخ.

وكلّ ذلك يُفضِي إلى إنهاء مهمة الاستشراق المعروفة، وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات، ومن أحجار إلى شعوب، وإنشاء علم استغراب يفحص بموضوعية، ودون تحامل، موضوعه، لغرض التوازن وتصحيح المفاهيم ورد الاعتبار، وتكوين أفواج جديدة من الباحثين في هذا الميدان، دون أن تدفعهم أحاسيس المهانة أو التحامل، وتكوين أجيال من الفلاسفة القادرين على الانصراف إلى دراسة الآخر والذات بوعي وموضوعية. ثمّ، أخيراً، قد يفضي كلّ ذلك إلى التخلص من داء التمركز العرقي حول الذات، والتمركز الثقافي الذي رافق تكوين الوعي الغربي، وأصبح جزءاً من بنيته، ما

يقود إلى مزيد من المثاقفة بين الحضارات الإنسانية استناداً إلى التكافؤ والتفاعل بما لا يلغي شيئاً، ويصنع آخر دون وجه حق[1].

يكشف مشروع الاستغراب عن رغبة في البحث عن أساليب وطرائق لاستئناف النظر فيما ألحقه الاستشراق من أذى في البنية الثقافية للشرقيين عامة. ويصلح الاستغراب، إذا حُدِّدت مهمّاته بدقة، وخُففت شُحَن الغلواء المعروضة فيه، التي يظهر أنها انتقلت إليه من موضوعه؛ أي الغرب، لأن يكون سبيلاً لتوضيح كثير من أسباب سوء فهم الغرب للشرق. بيد أن مشروعاً مثل هذا لا يمكن أن يصبح واقعاً، إلا في حالة توازن القوى الثقافية، في الميادين الاجتماعية والسياسية والفكرية والإعلامية والعسكرية وغيرها.

8- الشرق مكوّناً خطابياً:

إنّ الاستشراق مظهر من مظاهر المركزية الغربية، ووسيلة من وسائلها في توسيع الأفق الإيديولوجي، والاستحواذ على ثقافة الآخر. وإذا تعرّض الأمر بكليته لبحث في المحددات والموجهات، فسيتضح أنّه، بوساطة الاستشراق، بدأت المركزية الغربية تقترح على نفسها موضوعات تسوّغ من خلالها رؤيتها المتعصّبة للشرق. وبذا، بدأت باختلاق موضوعها، تبعاً لحاجاتها، وليس لمقتضيات الموضوع، ولم يعد للشرق وجود عياني، إلا بوصفه مكوناً خطابياً غربياً. وطبقاً لهذا التصور، كان الأثر، الذي أحدثه الاستشراق، بالغ الضرر في البنية الثقافية العربية الإسلامية خاصة، والشرقية عامة.

وكان الاستشراق، ممارسةً وخطاباً، وبسبب الآلية التي تنظّم عمله، ينكفئ على نفسه، ويرتدّ إلى ذاته في حركة محورية لا تفارق المركز الذي تصدر عنه، فقد كان وهماً اختلقه الغرب، ليرى صورة لهويته فيه، وليجعل من الشرق غرباً مصنوعاً بوسائل خطابية. وكلّ هذا أوجب أن يتصل «شرق»

(1) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، انظر الصفحات: 22-56.

الاستشراق بهوية الغرب الثقافية، وأن يتنفس في الدائرة الحضارية المغلقة التي كونها الغرب لنفسه، فكان الغرب مرآة لا يُراد للشرق إلا أن ينعكس فيها، ولكن بملامح غربية خالصة.

قال جيلبير دوران إنّ الحضارة الغربية في لجوئها إلى الشرق كانت تبحث عن إعادة لتوازنها الإنساني المفقود[1]. وسيكون الاستشراق الوسيلة الأهم في تحقيق ذلك التوازن. ومع أنّ هذا الرأي لا يمكن أن يفسّر وحده هذه الظاهرة الثقافية -الإيديولوجية، فثمّة أسباب سياسية ودينية واقتصادية تضافرت معاً، ودفعت الاهتمام بالشرق إلى أن يكون أبرز محددات الغرب في علاقته بـ «الآخر»، إلا أنّه يندرج ضمن الأسباب الثقافية الداخلية المتصلة بالحضارة الغربية، فقد عُدَّ الشرق «يوتوبيا» صنعها الغرب لممارسة نوع من التخيّل في فضاء غريب.

ويبدو أن العصر الحديث قد غذّى من أهمية هذه «اليوتوبيا» بسبب من شيوع «التفكير العقلي المحض»، الذي اختزل التفكير إلى فعل عقلاني ذي بعد واحد. ومعروف أنّ ديكارت، الذي تَنسُب إليه الفلسفة الغربية مهمّة تدشين الممارسة العقلية في العصر الحديث، كان يحذّر من «المخيلة»؛ لأنها عنصر يشوش على عمل العقل، لذلك يتعيّن إقصاؤها من عملية المعرفة، لأن المعرفة فعل عقلي خالص يتخذ من مبادئ العقل منطلقه ومرجعه[2]. وجاراه في ذلك فلاسفة التنوير، وسرعان ما انتشرت في الغرب «إيديولوجيا عقلانية» جعلت من العقل بمعناه المجرد المصدر الوحيد للمعرفة، وهو أمر كان مثار نقد بعض المفكرين الغربيين مثل دريدا في نقده العقلَ المتمركز حول ذاته، وهابرماس في نقده العقل الأداتي الذي جعل من مفهوم العقل وسيلة معيارية لكلّ فعل.

---

(1) دوران، جيلبير، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م، ص121.

(2) أفاية، محمد نور الدين، المتخيّل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م، ص5-6.

ظهر الشرق منذ عصر النهضة بوصفه فضاء مغامرة وتجارة واستكشاف (مثال ذلك رحلات ماركو بولو)، ثمّ، بسبب جملة التطورات الثقافية والاجتماعية والسياسية في الغرب، سرعان ما أصبح أرض أحلام وغرائب ومطامح، إلى أن انتهى إلى أن يكون أرض استثمار. وكان «الاستشراق» هو الحبل السري الذي غذّى الثقافة الغربية بصورة الشرق المركبة طبقاً لشروط الاستشراق، حيث إن «المعرفة الاستشراقية» أصبحت العنصر المهيمن في علاقة الشرق بالغرب، وفي مرحلة لاحقة صارت إحدى المرجعيات الأساسية في «معرفة» الشرق لنفسه، فدخلت نسقاً ثقافياً في صميم الثقافة العربية، فكثيرٌ من تجلياتها متّصلٌ بالموجِّة الاستشراقي.



الفصل الثاني
برج بابل وتمثيلات المخيال الغربي

1- موجّهات تمثيل الشرق:

يتعلّق الأمر، هذه المرة، بقضيّة في غاية الأهمية، كونه يتصل بإنتاج الغرب للشرق أو لجزء من مكوّناته التاريخية أو الحضارية أو الثقافية. أقصد بالتحديد موجّهات قراءة الغرب الذاتية غير الواعية للشرق، كما تجلّى من خلال استراتيجية «المخيال الغربي»، وهو يمارس فعاليته الخاصة في إنتاج شرق يطابق رؤاه وتصوراته، وينتج الآخر في ضوء شروط المركزية الغربية ومحدداتها: العرقيّة والثقافية. وإذا كان الغرب، بفعل تمركزه حول ذاته، أنتج الشرق، كما تكشّف الأمر لنا في الفصل الخاص بـ «الاستشراق»، طبقاً لتصوّر خاص ومنظّم، بما جعله «شرقاً استشراقياً» مختلفاً عن حقيقته الموضوعية، ومغايراً لشروط تشكّله الثقافي والتاريخي، فإنّه هذه المرة، ولاسيما ما يتّصل بـ «برج بابل»، قام بإنتاج جزء من الموروث الشرقي- البابلي، بما يوافق نوازعه الدينية والثقافية المضمرة؛ أي بما يطابق آلية عمل مخياله، وذلك بأن وظّف الدين والتاريخ وحواشيهما في إنتاج «واقعة خطابية» بوساطة ممارسة مخيالية تهدف هي الأخرى إلى صنع شرق يماثل تصوراتها.

تقصّي استراتيجية المخيال الغربي، كما عبرت عن نفسها من خلال «أسطورة» برج بابل، استدعى ضرباً من الحفر في المرويات الدينية

والتاريخية والأثرية، ثم أوجب نوعاً من الاستنطاق والمضاهاة، وصولاً إلى كشف الأسباب التي جعلت واقعة البرج «الخطابية» تتعالى بأن تصبح واقعة «تاريخية». والأمر، منظوراً إليه، من وجهة نظر معرفية، يتّصل تمام الاتصال بالغرب الثقافي في حاجاته المستمرة لإنتاج شرق يماثل تصوراته الخاصة، ويُلبي الرغبات الدفينة التي ينطوي عليها مخياله.

2- برج بابل: المخيال والوعي الأسطوري:

استأثر «برج بابل» بعناية المرويات الدينية والتاريخية، وهي في جملتها مرويات سرديّة ذات طابع إخباري محض، فضلاً عن استئثاره باهتمام المدونات الأثرية، وانطباعات الرحالة، وكان ملهماً للقصاص والفنانين، الأمر الذي جعله يتعالى إلى رمز ميتافيزيقي في المخيلة، ومستقرٌّ لضروب من الوعي، لأسباب كثيرة اقتضت ذلك. ولم تولَ صحة تلك الأسباب أيَّ اهتمام، بل انصرف الاهتمام إلى البرج بوصفه حقيقة تاريخية.

سنقوم بتفكيك تلك المرويات بأنواعها قديماً وحديثاً، بوساطة العرض والمقارنة، في ضوء حقائق التاريخ حيناً، وفي ضوء أبنية تلك المرويات بذاتها حيناً آخر. ونحن، في ذلك، إنّما نهدف إلى استئناف النظر في كيفية تمركز الوعي الأسطوري حول قضية ما، وشحنها بقوة ميتافيزيقية تجعلُ منها حقيقة، بيد أنها حقيقة من حقائق المخيلة والخطاب أكثر ممّا هي من حقائق التاريخ، وقد أنتجه «المخيال الغربي» وفق صورة معينة. الوعي الأسطوري، بتعسّفه الواضح في توجيه الرؤى والأفكار والمواقف توجيهاً قصديّاً، إنما يطابق بين سمته السحرية، التي تنحدر من أصول بدائية، ومقاصده، وهو يتجاوز -إن لم نقل يتعالى- مفهوم المطابقة بين الشيء وشبحه في الذهن. ومن بين كثير من مظاهر هذا الوعي الخطير وتجلياته تبرز قضية «برج بابل» شاهداً على ماهيّة ذلك الوعي.

سيفضي تحليل مرويّات البرج واستنطاقها إلى نتائج تتّصل بما يمكن

الاصطلاح عليه بـ «تمركز الأوهام». وعليه إنّ ذخيرة هذا البحث هي المرويات وما تنطوي عليه من مرامٍ ومقاصد. أمّا الهدف في نهاية المطاف، فإنّما يقترن بطبيعة النتائج التي سيُفضِي إليها تفكيك المرويات، أعني حقيقة «برج بابل» الذي، بفعل ضباب الأدلة، قبع في ذاكرة بلاد الرافدين، شاهداً على الكهوف المظلمة في وعي الإنسان القديم، وما زالت بعض أنساغ ذلك الوعي تتصاعد في تكوين الإنسان الحديث إلى اليوم، وهو يختلق أساطيره المعاصرة، وأبراجه الحديثة، وقد غُذيّ بما يحتاج إليه من وسائل لكلّ ذلك. سنجد «المخيال الغربي» يمارس فعالية خطيرة، ويتجلّى في واحدة من الصور المعبرة عن آلية عمله والمضامين التي يريد تكريسها، أكثر ممّا يعبر عن حقيقة موضوعية.

3- فاعلية مبدأ الاسم:

تلزم رحلة الحفر في تاريخ «برج بابل» الوقوف أولاً إزاء معضلة كبرى تتصل بمفهوم البرج، وهي: فكرة النجاة من طوفان آخر يحلّ بأرض السواد، وما يتعلّق بها من تضرّع للآلهة، وتوسلها بهدف درء ذلك الخطر المتوقع. وفكرة الطوفان واحتمال تكرارها استقرّت في وعي الإنسان القديم، وهيمنت بصورة خاصة على مخيلة السومريين والبابليين. وطبقاً لتقاليد الكتابة عند تلك الأقوام، فقد كانت الفكرة تتجسد حقيقة إذا تحولت إلى لفظ، فالملفوظ يحضر إذا لُفظ، بغض النظر عن حقيقة وجوده. ومن ثمّ صار كلّ شيء لا يكتسب وجوداً محسوساً، إلا إذا أُضفي عليه اسمٌ يمنحه القوة والديمومة في الوجود، ولهذا ظهرت قيمة الاسم، بوصفها ظاهرة أساسية من ظواهر الوعي والممارسة في بلاد الرافدين، ولم يكن أهالي تلك البلاد تفرّدوا وحدهم بتلك الظاهرة؛ إذ كان المصريون القدامى يعتقدون أَنَّ الأشياء تتكوّن حينما يُعبّر عنها بالتسمية، ففي النطق يكمن سرّ وجود الأشياء[1]. ولم تكن الأشياء

---

(1) سونيرون، كهّان مصر القديمة، ترجمة زينب الكردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م، ص138.

الموجودة تثير مشكلة في هذا الأمر، إنّما الأمر يتعلق بما من صيرورته أن يكون غائباً، ومثال ذلك الآلهة.

هبطت الآلهة إلى الأرض في بلاد الرافدين، واتخذت الهياكل والمعابد مكاناً لها، بحسب اعتقاد السومريين والبابليين؛ لأنّ المتحدثين اجترحوا أسماءها، وتواضعوا فيما بينهم على دلالة تلك الأسماء. وطبقاً لهذا التصور، الذي يقوم على مبدأ الاسم، انتشرت معابد كثيرة في المدن القديمة، وكان عدد الآلهة يتضاعف، فيما يبدو، تبعاً لاشتقاق الأسماء، إلى درجة صارت فيها فاعلية الاسم في العراق القديم لا تقبل المحاججة[1]؛ لأن من ضرورات التلفظ الملزمة للاسم أن يتحقق وجود المسمى. ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة اطردت في الأديان السماوية فيما بعد. ومثالها ما ورد في القرآن، كقوله: ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعام: 73]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]، ﴿فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [غافر: 68]، وقوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: 31]. ويشمل ذلك، غالباً، جميع الآيات التي يأتي فيها الأمر من «كان».

وليس هذا هو الجانب الوحيد في فاعلية مبدأ الاسم في الفكر القديم، إنّما كان لذلك المبدأ امتداداته الأخرى، فلأنّ الآلهة اقتسمت النعوت صارت تنطوي على قوى خارقة وكثيرة، بسبب من تعدّد صفاتها وأسمائها. ومثال ذلك «مردوخ»، الذي ظفر بخمسين اسماً، كما ورد في ملحمة الخليقة. واطردت هذه الفكرة في الفكر الديني، ومنه الإسلامي، ممثلة بأسماء الله الحسنى التي تقارب المئة، فضلاً عن أسمائه المضمرة والمبهمة[2]. وفي صفات الرسول وأسمائه؛ بل في صفات المحدثين عنه وأسمائهم التي قاربت الخمسين[3].

---

(1) روثن، علوم البابليين، ترجمة يوسف حبي، ص47.

(2) التميمي، أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، 1928م، ص114-130.

(3) الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، تحقيق محمد سعيد أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، 1971م، ص145-146.

وكان ترديد اسم الإله تضرعاً له أثره في اعتقاد الإنسان بحصول ما يريد، وما زال التضرع موجوداً لأنّ الفكرة القائلة: إن التقرب إلى صاحب الاسم المقدس يجلب -لا محالة- أشياء جيدة، ما زالت قائمة في وعي الإنسان[1].

كانت تلك الفكرة من الأفكار الأساسية السائدة في العراق القديم. ومع الزمن، اكتسب الاسم قوة لا تضاهى جاوزت قوة المسمى، ليس في أمر الآلهة، إنما في شؤون الحياة الأخرى، ولاسيما العبادات والحكم والبناء. وفي ضوئها يمكن تفسير كثير من المعضلات القائمة آنذاك. ومنها فكرة الطوفان التي يتردّد صداها في الذاكرة، ذلك أنّ التلفظ بهذا الاسم كان يعني، بصورة أو بأخرى، استدعاء الحادثة المخيفة التي وقعت في وقت سابق في تلك الأنحاء، ففكرة الطوفان بذاتها لم تكن محصورة في العراق القديم، وإن عُبّر عنها فيه أعمق تعبير؛ ذلك أنّها عُرفت على نطاق واسع في العالم القديم، كما أثبت ذلك جيمس فريزر[2] الأمر الذي ترتّب عليه ظهور أبراج في أماكن كثيرة في مصر والمكسيك، ومناطق أخرى من آسيا وأفريقيا[3]، ما يؤكد أنّ مبدأ الاسم كان اعتقاداً إنسانياً عاماً في العصور القديمة. وبقدر تعلّق الأمر ببلاد الرافدين، فإنّ ذلك المبدأ وجّه كثيراً من الأمور توجيهاً يتطابق وماهية الفكرة التي يتضمنها، ولاسيما في العبادة كما تجسد ذلك في حضور الآلهة والطقوس والاحتفالات اليومية؛ وفي الحكم كما تجلّى في وصايا الآلهة للملوك؛ وفي العمران كما تمثل ذلك في ظهور الأبراج الكثيرة في السهل الجنوبي.

ولنا أن نسأل الآن، بعد أن وقفنا على فكرة مبدأ الاسم، هل يمكن القول: إن التلفظ بكلمة «برج» أو «زقورة» كان كافياً لاستحضار صورة برج

---

(1) روثن، علوم البابليين، ص47.

(2) فريزر، جيمس، الفلكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ج1: 91-219 و220.

(3) المرجع نفسه، 1: 220.

أو زقورة؟ إنّ البحث، وهو يتقدّم في مضاربة المرويات، سيخلص إلى الوقوف على هذا الأمر، بصورة أو بأخرى، ولكنّ هذا لا يعني أبداً أن أبراج العراق الجنوبي لم يكن لها وجود، إنما يتعلّق الأمر ببرج بابل على نحو خاص. ذلك البرج الذي عُدَّ أشهر صرح في العالم القديم كله. يقتضي الأمر، بعد هذه التوطئة الخاصة بمبدأ الاسم، أن نقلّب طبقات المرويات حول البرج، وأن نتقدم إلى ذلك النسيج المتشابك من الأخبار الدينية والتاريخية، عسانا نفلح في عرضه، وهو ما سيكون من اهتمام الفقرة اللاحقة.

4- المرويات: عرض:

4-1- الأصل الديني: سفر التكوين وسهل شنعار:

تقدّم التوراة، بوصفها نصاً دينياً-أسطورياً «مقتبساً من أصول قديمة»[1]، إشارة في سفر التكوين عن بناء برج. وأقدم نصوص التوراة التي عُثر عليها حتى الآن، وهي بعض أسفار العهد القديم، تعود إلى القرنين الأخيرين قبل الميلاد، وقد استمر تدوين تلك الأسفار بلغات مختلفة، وفي مُدِدٍ متقطّعة استغرقت نحو ألف ومئتي سنة؛ أي منذ مطلع القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادي، باعتبار أنّ سفر عاموس أقدم ما دُوِّن منها، وكان ذلك نحو القرن السابع قبل الميلاد[2]. ويتّفق هذا الرأي مع كثير من الآراء التي جعلت أقدم تدوين لبعض أسفار التوراة هو خلال المدة التي تمثل القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد[3]. القرن السابع قبل الميلاد هو أقدم زمن تتوافر فيه لدينا مصادر دينيّة تشير إلى محاولة إنشاء برج في سهل «شنعار».

---

(1) سوسة، أحمد، مفصل العرب واليهود في التاريخ، دار الرشيد، بغداد، 1981م، ص108.

(2) المصدر نفسه، ص108.

(3) باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، دار البيان، بغداد، 1973م، ص108.

ويتيح لنا هذا التحديد التقريبي إمكانية الانتقال إلى ما أوردته التوراة «كانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة، وحدث في ارتحالهم شرقاً أنّهم وجدوا بقعة في أرض شنعار، وسكنوا هناك، وقال بعضهم لبعض هلمّ نصنع لبناً ونشويه شيّاً، فكان لهم اللبن مكان الحجر، وكان الحُمر مكان الطين. وقالوا: هلمّ نبنِ لأنفسنا مدينة وبرجاً رأسه بالسماء، ونصنع لأنفسنا اسماً لئلا نتبدّد على وجه كلّ الأرض. فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما. وقال الرب: هو ذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم وهذا ابتداؤهم بالعمل. والآن لا يمتنع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه. هلمَّ ننزل ونبلبل لسانهم حتى لا يسمع بعضهم لسان بعض. فبددهم الرب من هناك على وجه كلّ الأرض، فكفّوا عن بنيان المدينة، لذلك دُعِي اسمها بابل؛ لأن الرب هناك بلبل لسان كلّ الأرض، ومن هناك بددهم الرب على وجه كلّ الأرض (التكوين 11: 1-9).

سنعود لاحقاً إلى مناقشة نصّ التوراة، بيد أنّ ما ينبغي تأكيده هنا أن سفر التكوين أشار فقط إلى محاولة بناء مدينة وبرج، والشروع بذلك فحسب، وأنّ الرب صرف البابليين عن ذلك، فكفوا عن بنيان المدينة. وترد أيضاً إشارات عابرة في سفر التكوين نفسه (28: 16-19) إلى إقامة يعقوب عموداً من حجر كان يضعه تحت رأسه، بعد أن حلم بسلّم منصوب باتجاه السماء، وملائكة الله تنزل وتصعد عليه، وإشارة أخرى في سفر أشعيا (14: 13-14) عن جبل الاجتماع في أقاصي الشمال، والصعود فوق السحاب تمثّلاً بالرب. وإشارة في سفر حزقيال (43: 13-37) عن طقوس الذبح في مذبح مرتفع.

جميع إلْماحات التوراة المذكورة قد تفيد في تأويل أسباب ظهور فكرة الأبراج، ولكنّها لا تفيد فيما نحن فيه؛ ذلك أنّها لا تشير إلا إلى مكان مرتفع تُمارَس عليه طقوسٌ دينية مختلفة؛ بيد أنّ إشارة سفر التكوين، التي أوردناها قبل قليل، كانت وما زالت في غاية الأهمية؛ إذ عليها قامت الروايات

اللاحقة، فوجدت لها مكانة مهمة في التفاسير الدينية كالتلمود، وفي كتب المؤرخين والرحالة، كما سيتضح فيما بعد.

4-2- القرآن والرواية العربية:

وردت إشارة في القرآن حول غضب الله على قوم ضالّين، فأتى بنيانهم من أسسه: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: 26]. وتتفق أغلب تفاسير القرآن على أن المقصود بالآية هو «نمروذ بن كنعان حين بنى الصرح ببابل طوله خمسة آلاف ذراع، وقيل فرسخان. فأهبَّ الله الريح فخرّ عليه وعلى قومه فهلكوا»[1]. ويؤكّد الطبري أنّ نمرود (=نمروذ)، بعد أن قام برحلة في تابوتٍ حملتْهُ نسورٌ أربعة، عاد إلى الأرض، ورغب في أن يبني جبلاً ينظر من فوقه إلى إله إبراهيم، فأخذ في بناء الصرح، فبنى حتى إذا أسنده إلى السماء، ارتقى فوقه ينظر الإله، فأحدث ولم يكن يحدث، وأخذ الله بنيانه من القواعد[2].

وقرر الطبري أن النمرود هو الضحّاك[3]. وعنه ينقل المسعودي في (**مروج الذهب**)[4]، وابن الأثير في (**الكامل في التاريخ**)[5]، ويؤيّدانه في أنّ النمرود هو الضحّاك[6]. وبحسب ابن الأثير، كان الضحّاك «كثير المقام ببابل»[7].

---

(1) الزمخشري، الكشّاف، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1968م، 2: 602.

(2) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1987م، 1: 298 و291.

(3) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1987م، 1: 298 و291.

(4) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، 1973م، 1: 53.

(5) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، 1978م، 1: 166.

(6) المسعودي، مروج الذهب 2: 109. و: ابن الأثير، الكامل، 1: 42 و196.

(7) ابن الأثير، الكامل، 1: 195.

ووجد هذا الخبر صداه في كتب الأدب، قال الأبشيهي: «قال أهل التواريخ ونقلة الأخبار إن أول بناء على وجه الأرض الصرح الذي بناه نمروذ الأكبر بن كوش بن حام بن نوح... وبقعته بكوثى من أرض بابل، وفيه إلى عصرنا أثر ذلك البناء كأنه جبال شاهقات. قالوا وكان طوله خمسة آلاف ذراع بناه بالحجارة والرصاص والشمع واللبان، ليمتنع هو وقومه من طوفان ثان، فأخرب الله تعالى ذلك الصرح في ليلة واحدة بصيحة، فتبلبلت بها ألسنة الناس، فسمّيت أرض بابل»[1]. وبسبب تواتر النقول، في كتب التاريخ والأدب، ظلَّ متنُ الرواية التي أوردها الطبري متواتراً في العصور اللاحقة. أمّا ما ورد من أن النمرود هو الضحّاك، فإن ذلك كان معروفاً على نطاق واسع، فيما يبدو، للقدماء؛ فقد أورد ابن النديم بعض الكتب التي تورد أخبار ذلك الملك باسميه المذكورين[2].

4-3- المدوّنة البابلية:

ورد ذكر برج بابل باسمه «إيتيمينانكي»؛ أي «معبد أساس الأرض والسماء»، أوّل مرة، بصورة واضحة، في عهد نابو بولاصر (625-605ق.م) على نقش مسماري عُثِر عليه حديثاً[3]. وفيه أشار الملك إلى أنّ مردوخ أمرهُ بإعادة بناء البرج، وعُثر على مدونة أخرى فيها نص يشير إلى أن نبوخذ نصر (604-562ق.م)، وهو ابن الأول وخلفه، سيكمل ما بدأه والدهُ[4]. وقد علّق أندريه بارو على هذا النقش مؤكداً أنه تكرار لرواية التوراة[5]، فإذا علمنا أن

---

(1) الأبشيهي، المستطرف من كل فن مستظرف، دار الفكر، (د.م)، 2: 139.

(2) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا - تجدد، طهران، 1971م، ص105، 109، 364.

(3) بارو، أندريه، برج بابل، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، الموسوعة الصغيرة، بغداد، ص19.

(4) روتن، تاريخ بابل، ترجمة رينيه عازار وميشال أبي عاصي، ص102.

(5) بارو، أندريه، برج بابل، ص19.

أقدم نصوص التوراة يرجع تقريباً إلى القرن السابع، وأنّ النصين المذكورين دُوّنا بعد ذلك بنحو قرن، تبيّن أنّ النصين أُخِذَا في الأغلب عن رواية التوراة. وربما (في أكثر الاحتمالات) أنّهما اعتمدا مع التوراة على مرويات قديمة مجهولة لنا إلى الآن.

4-4- لوح آي-ساكلا:

باكتشاف لوح (آي-ساكلا-e-Sag-ila)[1]، في عام (1913م)، توافر لدى الباحثين أوّل وصف مفصل للمظاهر الخارجية لـ «برج بابل»، ويرجع تاريخ المدونة المذكورة إلى حقبة حكم سلوقس الثاني، وقد ثُبِّتَ تاريخ التدوين على اللوح نقشاً وهو (12) كانون الثاني (229ق.م)، وتضمّن اللوح أبعاد البرج وأطواله مقاسة بالأقدام، كما يأتي[2]:

الطبقة	الطول	العرض	الارتفاع
الأولى	292	292	108
الثانية	256	256	59
الثالثة	197	197	19 3 /4
الرابعة	167 1 /2	167 1 /2	19 3 /4
الخامسة	138	138	19 3 /4
السادسة	108 1 /2	108 1 /2	19 3 /4
السابعة	79	79	49

إذا دققنا في مقاسات البرج، تبيّن أنّه مربع القاعدة، وارتفاعه يماثل طول ضلع قاعدته، وينتهي بضريح أو معبد صغير يدعى «ساحورو»[3].

---

(1) يُرسم اللفظ بصور متعددة مثل (إيساغيل) و(إيساجيل).

(2) يُنظر: باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص572. و: بارو، أندريه، برج بابل، ص22. و: روتن، تاريخ بابل، ص116.

(3) يُنظر: رو، جورج، العراق القديم، ترجمة حسين علوان، دار الحرية للطباعة، =

4-5- الأصل التاريخي: هيرودتس:

تُعدّ المرويات التي أوردها «هيرودوتس 427ق.م»، الذي يُوصَف بأنّه «أبو التاريخ»، أوّل أخبار تاريخية حول البرج، وعلى الرغم من كونها متقدّمة على تاريخ لوح آي-ساكلا، إلا أننا تعمّدنا تأخير عرضها؛ لأنها ستتواتر في كتب المؤرخين والرحالة الأجانب، ابتداء من القرن الرابع قبل الميلاد إلى العصر الحديث.

خصّص هيرودتس قسماً من الكتاب الأول في تاريخه، لوصف بابل، فقال: «تقوم مدينة بابل في سهل فسيح، وفي شكل مربع تماماً، يبلغ طول كلّ ضلع من أضلاعه مئة وعشرين فرسخاً، وعلى هذا يقدر محيطها الداخلي بأربعمئة وثمانين فرسخاً. وإذا كانت المدينة على مثل هذه المساحة، فلم تكن هناك مدينة أخرى تضارعها في أهميتها». وانصرف، بعد أن فرغ من وصف المدينة، إلى وصف معبد «آي-ساكلا»، وبرج بابل: «يقوم في وسط كلّ قسم من أقسام المدينة حصن، وفي أحد الحصون ينتصب قصر الملوك، يحيط به سور قوي، وساحة واسعة، كما يقوم في حصن آخر المعبد المقدس لزحل (=مردوخ)، وهو بناء مربع طول كلّ ضلع منه فرسخان، وله أبواب من البرنز الصلب، وكان هذا المعبد قائماً في أيامي، وفي وسط المعبد يقوم برج من بناء صلب يبلغ طوله وعرضه فرسخاً واحداً، أُقيم فوقه برج ثانٍ، وفوق ذلك برج ثالث، وهكذا حتى البرج الثامن، وحتى يبلغ المرء منتصف الطريق في صعودهِ، يجد مكاناً للاستراحة، فيه مقاعد يجلس عليها الناس حيناً من الوقت، وهم في طريقهم إلى القمة، وفي أعلى البرج معبد واسع، وفي داخل المعبد سرير من حجم غير معتاد، غني بالزخارف، وإلى جانبه منضدة

= بغداد، 1984م، ص527. و: لوكاس، حضارة الرقم الطينية، ترجمة يوسف عبد المسيح ثروت، ص83. و: هيرودوت، العراق في تاريخ هيردوت، ترجمة سليم طه التكريتي، ص15. والجدير بالذكر أنّ المصريين كانوا يستعملون المصطلح نفسه، انظر: سونيرون، كهان مصر القديمة، ص104.

من الذهب، ولا يوجد في هذا المكان أيّ تمثال من أيّ نوع كان، كما أنّ أحداً لا يسكن هذه الغرفة في الليالي سوى امرأة يقول الكلدانيون كهنة هذا الإله، قد اختارها بنفسه من بين كلّ نساء الأرض»[1].

4-6- مخيال الرحّالة الجوّابين:

أصبح تاريخ هيرودتس أصلاً قام حوله كثيرٌ من الحواشي، فقد اعتمد عليه الرحالة والمؤرخون، وساروا في هديه صوب «بابل». وممّن حذا حذوه بنيامين التطيلي، الذي وصل العراق في عام (1160م)، في عهد الخليفة المقتفي بالله (530-555هـ). وأكّد أنّه زار بابل، ووصف الخرائب، وأنه شاهد البرج، وارتقى سلالمه الملتوية التي يرقى بها إلى قمة البرج[2]. ثمّ ناقض قوله، مؤكداً صعوبة الوصول إلى القمة بسبب الأفاعي والأبالسة[3]. وجاء بعده ليونهارت راوولف، الذي شرع برحلته من هولندا في عام (1573م)، ثمّ وصل العراق عن طريق نهر الفرات، متجهاً بحسب زعمه إلى بابل، وعقد عنها فصلاً في رحلته (=الفصل الثالث عشر) وصف فيه خرابها وأبراجها! وأسوارها المهدّمة المطمورة في التراب، وهو لم يصل هذه المدينة، وإنّما تحدث عن مدينة (الفلوجة)؛ إذ لم يجتز قاربه هذه المدينة إلى الجنوب، فمنها ترجّل وذهب إلى بغداد، ثمّ قفل راجعاً إلى الشمال.

وينطبق على ليونهارت وصف بارو، الذي ذهب فيه إلى أنّ الرحالة الجوابين في العراق، كانوا يرتحلون على وهم التوراة وكتب الإغريق والرومان؛ إذ على ضفاف الفرات يتذكرون نوحاً ونمرود العيّار الذي ورد في سفر التكوين[4]. ويقود الوهم ليونهارت إلى تقديم وصف لبرج بابل الذي يُفترض عدم وجوده بحسب

---

(1) هيرودوت، العراق في تاريخ هيرودت، سليم طه التكريتي، مجلة المورد، بغداد، 3/ 1979م، ص14-15.

(2) باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص114.

(3) روتن، تاريخ بابل، ص16.

(4) بارو، أندريه، برج بابل، ص28.

التوراة، قائلاً: نحن لا نزال نشاهد هذا البرج الذي يبلغ قطره نصف فرسخ، ثمّ يستدرك ويناقض نفسه، ويقول: لكنّه تهدم وغدا واطئاً وسكنته الهوام[1]. ولم يستطع نيابوهر، في عام (1766م)، إلا أن يتحدث عن برج «بورسيبا» متوهماً أنه برج بابل، أمّا بياترو دالافالي، فقد اقترب إلى الخرائب المهجورة في بابل سنة (1616م)، وقرر أنّ البرج كان وجد في زمن ما، لأنّه عثر فقط على بعض القار والآجر في ذلك المكان[2]، وحدس أنّ ذلك دليل على صحة رواية سفر التكوين من أنّ البرج بُني بمواد مماثلة!.

ابتداء من القرن الثامن عشر، تضاعف عدد الرحالة والمستكشفين، الذين قدموا إلى جنوب بلاد الرافدين، بوحي من أخبار التوراة، أكثر مما جاؤوا بدوافع اكتشاف الحقيقة. وقد أثارت انتباههم التلال الخربة، وظنوا أنها بقايا البرج في بابل، وتحولت تلك البعوث، بعد مدة قصيرة، إلى بعثات علمية أثرية هدفها التنقيب عن الآثار، ومن ثمّ، أُزِيح، إثر ذلك، كثيرٌ من الحجب التي كانت تخفي تاريخ هذه المنطقة عن العالم، وحينما أفلح الأثريون في فكّ رموز اللغات القديمة في بلاد الرافدين، انزاح الغبار عن جزء كبير من الماضي، بيد أنّ ما توصل إليه الأثريون، حول برج بابل بالذات، لم يقدم جديداً؛ لأنّهم جعلوا رواية التوراة، ومرويات هيرودتس، أصلاً قاسوا في ضوئه كشوفاتهم. فما وافق الأصل عُدّ مقبولاً، وما خالفه لم يُعنَ به أحد، ومرة أخرى، تمركزت الأوهام، وتعالت رواية التوراة لتصبح حقيقة من حقائق التاريخ، وإن كانت حقيقة من حقائق الخطاب ليس إلا. وقد غُذّيت بالمرويات التاريخية القديمة والحديثة.

5- بابل/برج بابل: لمحة تاريخية:

ينبغي، وقد فرغنا من عرض أبرز ما أوردته المرويات والمدونات من

(1) رادولف، ليونهارت، رحلة المشرق، ترجمة سليم طه التكريتي، بغداد، ص164.
(2) روتن، تاريخ بابل، ص17.

إشارات إلى برج بابل، أن نلقي نظرة على تاريخ مدينة بابل، بوصفها مسرحاً لأسطورة البرج. لقد أصبح مؤكداً، بفعل الكشوفات الأثرية، أنّ صور الأبراج المنقوشة على الأختام الأسطوانية ترجع إلى زمن قديم هو الألف الثالث قبل الميلاد. وربما ستظهر كشوفات لاحقة، لما هو أبعد تاريخياً من هذا، وتتفق المصادر على أنّ صور الأبراج وُجدت على ألواح تعود إلى عصر «غوديا» حاكم لكش في حدود القرن الثاني والعشرين قبل الميلاد.

ومن المؤكد أنّ مدن القسم الجنوبي من بلاد الرافدين عرفت الأبراج، ولاسيما المراكز الدينية؛ إذ أحصى بارو الأبراج الكبيرة، فوجدها ثلاثة وثلاثين برجاً في سبع وعشرين مدينة قديمة[1]. فإذا استحضرنا تأكيد هيرودتس أنّ بابل أشهر مدن العالم القديم على الإطلاق، وأنها أيضاً من أقدم المدن[2]، فإنّ خلوّ مركزها من برج عظيم يفوق أبراج المدن الأخرى أمر عجيب وغير مقبول في نظر هيرودتس نفسه ومن جاء بعده وحذا حذوه. بيد أن نظرة موضوعية إلى تاريخ بابل ستبدّد كثيراً من الأوهام، فليست هي بأقدم مدينة، وليست بأعظم من غيرها، إلا في عصور متأخرة، حيث أصبحت مركزاً للصراعات السياسية، ويمكن تحديد ذلك في نحو القرن السابع قبل الميلاد.

لم يرد ذكر لـ «بابل» قبل حادثة الطوفان في ثبت ملوك سومر، الذي يؤكّد وجود خمس مدن عرفت قبل الطوفان، وهي: أريدو، بادتبيرا، لاراك، سبار، شروباك، وهو ثبت نادر وقيّم يحتوي قوائم بأسماء السلالات الحاكمة وملوكها وفترات حكمها، وعهود ملوكها منذ عصر ما قبل الطوفان، وصولاً إلى سلالة آيسن (2000-1650ق.م)، على الرغم من أنّ الدولة البابلية الأولى ظهرت إلى الوجود في منتصف هذه المدة تقريباً (1894ق.م). وطبقاً لثبت

(1) بارو، أندريه، برج بابل، ص32.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، 3: 147. و: ابن عقيل، كتاب الفنون، تحقيق جورج مقدسي، دار المشرق، بيروت، 1971م، 2: 725.

ملوك سومر، أوّل مدينة «هبطت فيها الملكية من السماء، بعد الطوفان، هي كيش»[1]. ولا وجود لبابل في عصر فجر السلالات، ولا ترد عنها سوى إشارة ثانوية إلى أنها مدينة صغيرة يشرف عليها حاكم محلي تابع لسلالة أور الثالثة (2113-2006ق.م). وربما تعد هذه الإشارة أقدم ما كُشِفَ عنه إلى الآن.

وعلى هذا، وتبعاً للمصادر، لا دورَ يُذكر لبابل منذ الطوفان الذي يُحتمل أن يكون حدث في الألف الرابع قبل الميلاد، إلى أن تأسست الدولة البابلية في عام (1894ق.م) على يد سومو-إيم (1894- 1881ق.م)، وهو الجد الأعلى لـ حمورابي (1792-1750ق.م)؛ إذ بدأت في عهدِهِ شهرة المدينة. وبسقوط السلالة البابلية الأولى (1595ق.م) تضاربت الآراء حول المدينة، وغُيّب دورها في التاريخ لمدة تقرب من ألف عام إلى زمن نبوخذ نصر (604-562ق.م)؛ إذ نهضت المدينة من سباتها الذي قُسرت عليه، ولكن سرعان ما احتلها كورش (539ق.م)؛ إذ يفترض أنه في هذا الزمن دُمّر برجها، وجاء الإسكندر، ثمّ قوّاده، وغابت بابل ثانية عن مسرح التاريخ لتخلد في الذاكرة. إنّ عرضاً مكثفاً لسيرة المدينة بيّن أنّ بابل ازدهرت في عصري سلالتيها اللتين يفصلهما قرابة ألف عام. وأنّ الأخبار الأسطورية التي حيكت حول برجها الشهير تتصل بزمن السلالة الثانية.

كانت عادة ملوك السلالة البابلية الأولى أن يوثّقوا سنوات حكمهم، وأبرز أحداث عهودهم، ولم ترد أية إشارة إلى برج بابل في عصر السلالة الأولى. فقد أورد سابئيم، الذي حكم مدة أربع عشرة سنة، أنه أسس في عام حكمه العاشر معبداً للإله مردوخ. وطوال تاريخ حكم السلالة، عثر على مدونات توثق الحوادث الحربية والفتوحات والأعمال العمرانية وتعيين الملوك والكهنة، وعثر على مدوّنات تصف المدينة ومواقعها المشهورة، ولم يرد ذكر لبرج بابل؛ بل إنّ وثيقة قيّمة وأصيلة، مثل شريعة حمورابي، لم تأتِ

(1) باقر، طه (مترجم)، ملحمة جلجامش، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م، ص244. و: باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص288.

على ذكر البرج، مع أنّها أوردت في مقدمتها أسماء معظم المعابد، بما فيها آي-ساكلا[1]، الذي لا يبعد غير مرمى حجر عن المكان المتخيّل للبرج، كما أورد ذلك كولديوي وأندراي في خريطة مدينة بابل[2]، مع أن حمورابي اتصف بالحرص على تثبيت صور مفصلة لإنجازاته ومعالم مدينته.

وإلى جانب هذا، عُثِرَ على مدوّنات مسمارية أوردت أسماء (1179) معبداً في مدينة بابل، بلغ عدد المعابد الكبيرة منها (153)، في مقدّمتها آي-ساكلا، وننماخ، وعشتار، وننورتا، ومعبد كولا[3]، ولم يرد تفصيل للبرج، وهو أمر يعمق الريبة والشك. ونخلص من ذلك إلى أنّه لا تتوافر لدينا أدلّة على وجود البرج في أيّ عصر أو حقبة، وتدعم ذلك التوراة التي أوردت أنّ الإله قد غضب، فعصف بمن هم في سبيلهم إلى بناء برج.

لقد عرضنا المرويات الخاصة بالبرج، وأوردنا تاريخاً موجزاً لمدينة بابل، وأصبح من اللازم أن ننتقل إلى مرحلة مضاربة المرويات بعضها ببعض، ومضاهاة مضامينها، وتركها تتساجل فيما بينها، لكشف التناقضات الداخلية التي تقوم عليها.

6- تفكيك المرويات:

6-1- رواية التوراة: الجوهر المتناقض:

ثبت أن بعض أسفار التوراة دُوّن بعد عهد نبوخذ نصر (604-562ق.م)، بدليل وجود اسم ابنه أويل مردوخ (=نركلصر) الذي يُعتقد أنه حكم في الفترة الانتقالية بين وفاة أبيه في عام (562ق.م)، ومجيء نابونئيد في عام (556ق.م). ورد ذلك في سفر الملوك الثاني (25: 27)، وكان نبوخذ نصر ورد ذكرهُ في سفر أرميا (34-1). وأُشيرَ كثيراً إلى الأحداث التي كان

(1) انظر التفاصيل في: باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص428 و444 و569.
(2) روتن، تاريخ بابل، ص18.
(3) باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص568.

معاصراً لها. وفي هذا إنّما نريد تعزيز أمر خاص بعصر تدوين بعض أسفار التوراة، لكي نكشف الفاصل الزمني الكبير بين التاريخ المحتمل لما يُسمَّى دمار البرج وبين تاريخ تدوين المرويات التوراتية التي أتت على ذكره.

قرّر وولي أنّ الطوفان حدث في حدود (4000ق.م)[1]، ولمّا كانت الكتابات السومرية قد دُوِّنت في مرحلة لاحقة، ولاسيما ملحمة جلجامش، التي تعود إلى زمن يسبق العهد البابلي القديم، كونها تستلهم بطولة أحد ملوك سلالة الوركاء الأولى (2800-2500ق.م)، وهو جلجامش، الذي يُعتقد أنّه حكم في حدود (2700ق.م)، وأنّ التوراة دُوِّنت بعد القرن السابع ق. م، وهي استلهمت رواية ملحمة جلجامش لحادثة الطوفان، فإنّ ثمة فاصلاً زمنياً يزيد على ثلاثة آلاف سنة بين حادثة الطوفان وبين أول تدوين لروايتها في التوراة.

فإذا علمنا أنّ برج بابل يقترن بشخصية الحفيد الثالث لنوح وهو نمرود بن كوش بن حام بن نوح (سفر التكوين 10: 1-9)، الذي ابتدأ يكون جباراً في الأرض (تكوين 10: 8)، أو هو، بحسب الطبري، أوّل جبار في الأرض[2]، والذي كان معاصراً لإبراهيم، وأنّه أراد أن ينظر إلى إله هذا الأخير، فأتى الله بنيان برجه من القواعد (بحسب الرواية العربية)، فإنّ ثمّة تناقضين أساسيين تنطوي عليهما هذه المرويات، أوّلهما أنّ عصر نمرود متقدّم كثيراً إلى زمن الطوفان، إنما هو حفيد ثالث لنوح، الذي كان بطلاً لحادثة الطوفان، في حدود الألف الرابع قبل الميلاد طبقاً لما يقرّرهُ وولي. وثانيهما أنّ إبراهيم الذي يفترض أن يكون خصماً لنمرود إنما عاش في القرن التاسع عشر قبل الميلاد[3]، الأمر الذي يستحيل معه لقاؤهما، لوجود فاصل زمنيّ يزيد على ألف وخمسمئة سنة بينهما في الأقل.

---

(1) المصدر نفسه، ص301.

(2) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 1: 287.

(3) سوسة، أحمد، مفصل العرب واليهود في التاريخ، ص338.

فإذا كانت تواريخ السلالات قامت على النقوش والرُّقم المدونة، فإنّها لا بُدَّ من أن تكون أصلاً تنهار أمامه الرواية الأسطورية التي جاءت بها التوراة، ويعود ذلك، فيما يعود، في هذهِ القضية وغيرها، إلى جملة الأخطاء التاريخية التي وقع فيها مدوّنو أخبار التوراة الذين أعياهم، فيما يبدو، تعقّب تاريخ المفاصل الرئيسة فيما يزعمون أنه تاريخ. وقد ذهب سوسة إلى أن أمر تدوين التوراة كان خاضعاً للكتبة الذين كانت آثار السبي البابلي لهم طغت على طبيعة تدوينهم للأخبار والمرويات، ليس فيما له علاقة بالوقائع والأحداث فحسب؛ بل فيما يتصل بالصفات الدموية التي نسبوها للرب الذي يحثُّ على قتل الأطفال والنساء والشيوخ[1].

استعنّا بالزمن والتاريخ، بوصفهما موجهين خارجيين، لبيان التناقض الذي تنطوي عليه رواية التوراة، وآنَ لنا أن نقترب من نص الرواية من الداخل. إنّ الخبر لا يقرّر وجود برج، فالبناة قالوا «هلمّ نبنِ لأنفسنا مدينة وبرجاً»، والرب فاجأهم وقال: «هذا ابتداؤهم بالعمل». ثمّ أضاف: «هلمّ ننزل ونبلبل لسانهم». لذلك «كفّوا عن بنيان المدينة»، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لا تشير دلالة الفعل «بلبل» إلى التفريق والتبدّد والتشتت؛ بل إن حقلها الدلالي ينتظم حول دلالة اختلاط الألسن واللغات، وإن كان يدلّ على اختلاف الآراء[2]. السياق الدلالي، الذي ترد فيه الإشارة إلى «البلبلة»، يرجِّح النفي خارج بابل، «ومن هناك بددهم الرب على وجه كلّ الأرض». فضلاً عن هذا، لم تعد دلالة المفردة «بابل» مقترنة بـ «بلبلة الألسن»، إنما هي تحيل على «باب الإله».

نخلص إلى تناقضين اثنين يحكمان رواية التوراة من الداخل، الأول الدعوة إلى إيجاد أواصر وثيقة بين الألسن واللغات، كما بين التحليل الدلالي، والثاني النفي عن المدينة وطردهم عنها «بددهم الرب على وجه كل الأرض». أمران

(1) المصدر نفسه، ص355.
(2) ابن منظور، لسان العرب. و: الجوهري، الصحاح في اللغة والعلوم، مادة (بلبل).

متناقضان يفسدان صحة الرواية من الداخل لا يمكن أن يجتمعا معاً. ثمّ إنّ الغريب في الأمر هو موقف الرب الذي صنعهُ الكَتَبة من الأحبار، والذي لا يتردّد في الغضب على قومٍ أرادوا أن يصنعوا لأنفسهم ما يشير إلى وحدتهم، كي لا يتبددوا على وجه الأرض! واضح أن الموجهات الخارجية التي ألمح إليها سوسة كانت تفرض حضورها على الأحبار إبان تدوين مرويات التوراة.

6-2- هيرودتس: المؤرخ مضلِّلاً:

استأثر تاريخ هيرودتس بعناية قلّ مثيلها، كونه من أوائل النصوص التي قام عليها فن التاريخ. وفي الوقت نفسه طعن تاريخه في كثير من الأخبار التي تضمنها، وشكك في صدق مشاهداته ومروياته. وعرضت أخباره لحقائق الجغرافيا والتاريخ، وثبت بطلان بعضها، ولاسيما ما يتعلّق منها ببابل. عَدَّ كثير من المؤرخين هيرودتس مُضللاً، وشكّك في موارد تاريخه الذي انطوى على نوع من المبالغة؛ لأنه لم يستطع أن يتخلّص من ربقة الأساطير اليونانية، وسيطرتها على تفكيره، إلى حدٍّ حشرِ كثيرٍ من الأساطير والخرافات الموضوعة في تاريخه، ما جعل المؤرخ الروماني بلوتارخ يتهمه بالكذب والخبث. وأثبت العالم البريطاني سايس، وجاراه في ذلك الألمانيان هايدل وودايمان أنه ملفق أخبار. وكان هدفه من المبالغة والتهويل في الوصف استنهاض همم قومه، بما يقدم لهم من صور ساحرة عن البلدان الأخرى، ولاسيما الشرق، محرضاً إياهم لغزوه. ورأى كثير من المؤرخين أن اندفاع الإسكندر إلى الشرق كان أحد أسبابه الأوصاف المغرية التي قدمها هيرودتس عنه[1].

يحوم الشك حول إمكانية زيارة هيرودتس بابل في ذلك العصر، لظروف الحرب القائمة مع الفرس آنذاك، ولهذا ذهب بعض المؤرخين إلى أنه كان يروي عن رواة لم يلتزموا الدقة، ولهذا كان يسمي بلاد بابل ببلاد آشور[2]؛

(1) العراق في تاريخ هيردوت، ص7-8.
(2) باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص109.

بل إن كونتينو قرر أنّه كان قدم وصفاً لبابل من الدرجة الثانية[1]؛ أي أنه كان يروي مرويات غير مسندة ولا يورد مشاهدات شخصية. ليس هذا كل ما يمكن أن يمثل طعناً في تاريخ هيرودتس فقط، إنما الأمر الأهم هو أوصافه لبرجٍ كان يفترض، بحسب بعض التواريخ، أنه خُرّب قبل وصوله المفترض إلى بابل؛ إذ تقرن بعض المصادر تخريب البرج على يد كورش الذي استباح المدينة في عام (479) أو (478ق.م)، ودمّر برجها، في حين أنّ زيارة هيرودتس المزعومة حصلت في عام (450ق.م)، ما يؤكد أنّها جاءت بعد حادثة التدمير بنحو (18) أو (19) سنة. فإذا صحّت كلّ من وقائع التخريب والزيارة، يكون هيرودتس يتحدّث عن برج لا وجود له.

يُضاف إلى ذلك أوصاف هيرودتس المبالغ فيها لمدينة بابل وأسوارها وبيوتها التي تتألف من ثلاثة أو أربعة طوابق. أمّا أوصافه للبرج فيصعب قبولها تبعاً للأطوال التي وضعها له، ولما كانت تنقصه الحيلة في الوصف، لا يتردّد في القول إنّه لم يَرَ ذلك بعينه، إنّما يروي ما رواه له الكلدانيون حول ذلك، الأمر الذي يؤكّد أنّه اعتمد على الرواية بدل المشاهدة، وكانت تلك المرويات من المأثور الأسطوري، الذي تختزنه الذاكرة، وتلقّحهُ المخيلة عصراً بعد عصر، ما لا يمكن عدّهُ جزءاً من الحقيقة، ومرّة أخرى نجد مرويات هيرودتس تصطدم مع الأخبار التاريخية، وتتعارض مع مرويات التوراة حول برج أمر الله بتقويضه حال الشروع ببنائه.

6-3- التاريخ وقراءة اللوح البابلي:

حدّدنا من قبل تاريخ لوح «آي-ساكلا»، وهو يعقب تاريخ دخول كورش إلى مدينة بابل بنحو (250) سنة. فإذا صدّقنا المرويات، التي تقول إنّ الفرس دمّروا البرج، وأنّ الإسكندر حاول إعادة بنائه، فإنّ زمن خراب البرج (479

(1) كونتينو، الحياة اليومية في بلاد آشور، ترجمة سليم التكريتي وبرهان التكريتي، دار الرشيد، بغداد، 1979م، ص461.

أو 478ق.م) يسبق زمن تدوين أوصافه في اللوح المذكور (229ق.م) بقرنين ونصف. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعود اللوح إلى نسخة توجد في بورسيبا، حيث يشمخ برجها الشهير، الذي ما زالت بقاياه موجودة إلى الآن، ما يبعث الشك في أصالة معلومات لوح آي-ساكلا حول البرج، فلا يُستبعد أنّها معلومات تخص برج بورسيبا. فإذا علمنا أنّ ذلك اللوح دُوّن في عهد سلوقس الثاني (245-226ق.م)، وهو عهد اضطراب وغموض يقع بين عهدي أنطيوخس الأول (281-261ق.م)، وأنطيوخس الثالث (223-187ق.م)، بسبب الحروب مع الحكّام البطالسة في مصر، وأنّ بابل لم تعد عاصمة، بل حلّت سلوقية محلّها حيناً، وأنطاكية حيناً آخر، فإنّ الظروف الموضوعية والتاريخية لا توفّر صحّة كاملة لما ورد في متن ذلك اللوح.

وإذا قيست الأمور بنظائرها، فإنّ أمرين اثنين يبطلان ما جاء في اللوح؛ الأول: أنّ كاهن معبد آي-ساكلا، حيث نقش اللوح المذكور، وهو بيروس، كتب باليونانية كتاباً عن تاريخ بابل تطرّق فيه إلى كثير من شؤون تلك البلاد، وأورد ملحمة أترحاسيس، التي تماثل ما أورده أتونابشتم في ملحمة جلجامش، دون أن يأتي على ذكر البرج، مع أنّه كان كاهناً للمعبد المجاور. والثاني: أنّ أنطيوخس الأول كان يلقب نفسه بألقاب ملوك بابل القدامى، مثل «حامي أو مزّين آي-ساكلا»، وكان عُنِي بتعمير هذا المعبد، ومعبد «نابو» في بورسيبا المجاورة، وحمل الحجر بيديه إليهما[1]، دون أن ترد أخبار عن وجود برج في بابل لا في زمنه ولا زمن خلفائه، باستثناء اللوح ذي الأصول البورسيبيّة. ومادام الأمر على هذه الصورة، فكيف تُقبل أخبار عن برج تشير المعلومات إلى أنّه لم يكن موجوداً في هذا المكان، أو، في أضعف الاحتمالات، كان قائماً قبل قرنين ونصف، أو أنّ الرب قوّضه بعد الطوفان مباشرة، كما تورد ذلك التوراة؟

(1) باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص595 و109 و110-114.

6-4- المؤرخون وبابل:

لم يورد زينفون (430-355ق.م)، وهو معاصر لهيرودتس؛ أيّ ذكر لبرج بابل في كتابه (**الحملة**)، مع أنّ أخباره أوثق من أخبار معاصره[1]؛ لأنّه كان قادراً على زيارة بابل، كونه موالياً لكورش الأصغر ضد الإغريق. كما لم يذكر المؤرخون اللاحقون أمر البرج، ومنهم بوليبوس (202-120ق.م)، وهو أوّل من اصطلح على العراق بـ «ميزوبوتامية»، وسترابو (64ق.م-19م)، الذي ذكر أنّ مدينة بابل مهجورة تقريباً، وديورس الصقلي (40م-؟)، الذي وصف معبد مردوخ والجنائن المعلقة. أما كوريتوس روفس (القرن الأول الميلادي)، وبلبني الأكبر (23-79م)، وجوريفس (37-100م)، وإريان (95-175م)، ويوسيبوس (265-340م)، وبرخوني (893م)، فلم يأتوا على ذكرِهِ أبداً، مع أنّ بعضهم قدّم أوصافاً لمدينة بابل[2].

6-5- القرآن والموروث الفرعوني:

قال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ۚ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِى تَبَابٍ﴾ [غافر: 36-37]. وما يرجّح أنّ القرآن فصَّل في الموروث الفرعوني الذي يكوّن حقلاً دلالياً رمزياً يحيل على التجبّر والظلم والعدوان، فاسم فرعون ورد في تضاعيف القرآن أكثر من سبعين مرة مقترناً بأوصاف الطغيان والظلم، في حين لم ترد أيّة إشارة إلى النمرود، ما يغلّب أمر ترجيح الأول.

6-6- المرويّات: تضارب وتعارض:

ما الذي نخلص إليه، ونحن نفكّك المرويات حول برج بابل؟ إنّه تعرية لمأزق المرويات، وهي تتضارب وتتناقض وتتعارض فيما بينها، بما يجعل

---

(1) باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص595 و109 و110-114.

(2) المصدر نفسه، ص595 و109 و110-114.

كلّ رواية تقوّض الأخرى، ولتعميق تلك التناقضات ينبغي أن نضيف ما يأتي:

1- غضب الرب في رواية التوراة انصبّ على قوم حاولوا أن يبنوا مدينة وبرجاً، فلم يسمح لهم بذلك.
2- غضب الرب في تفاسير القرآن انصبّ على النمرود؛ لأنه بنى صرحاً فقط، وأراد أن ينظر إلى إله إبراهيم.
3- الإشارة القرآنية حول ذلك يُرجّح أنّها تخص فرعون لا نمرود، لوجود أسباب ترجح ذلك.
4- رواية الأبشيهي تقرّر أنّ الرب غضب على قوم؛ لأنهم فكروا في النجاة من طوفان ثانٍ.
5- الرواية التاريخية تؤكّد أنّ كورش هو الذي أمر بتخريب البرج نحو عام (479ق.م).
6- مدوّنة آي-ساكلا قدّمت، في حدود عام (229ق.م)، أوصافاً متكاملة للبرج.
7- أكّد هيرودتس أنّ البرج كان موجوداً في أيامه نحو (450ق.م).
8- هنالك اختلافات في عدد طوابق البرج بين رواية هيرودتس ورواية لوح آي-ساكلا.
9- في جميع الروايات هنالك تناقض كبير جداً في زمن الحادثة، فبعضها تُرجع خراب البرج إلى عصر الطوفان، وبعضها إلى قرون قريبة قبل الميلاد.

7- برج بابل، برج بورسيبا: الحضور والغياب:

لم يثبت لدينا، ونحن نعرض المرويات والمدونات، وجود برج عظيم في مدينة بابل، ولم يستطع أوسكار رويتر، في كتابه (**بابل: المدينة الداخلية-المركز**)، الذي خصصه لتفاصيل العمران في المدينة، أن يقدم أدلّة على وجوده، بما يجعله موضوعاً للبحث شأن المباني الأخرى التي وصفها.

ولـم ترد إشارة في مستند الملك نابونئيد الموجَّه إلى عشتار العظيمة حول البرج، على الرغم من إشارته الواضحة إلى معبد آي-ساكلا، الذي هو قصر الآلهة[1]. وإذا كان بعض الباحثين يؤكّد أنّ البرج يقوم فوق معبد مردوخ، مثل هيرودتس وعكاشة[2]، وآخرون يؤكدون انفصاله عنه، مثل رويتر وكولديوي وغيرهما، فإنّ ذلك إنما يعزّز الفرضيّة الضبابيّة حول وجوده في قلب المدينة، بما يغذّي قيمة التناقض في جوهر المرويات حوله.

أشار هـ. ج. ويلز إلى أنّ فكرة البرج هي من بقايا أسطورة بناء السومريين لبرج في نيبور للإله أنليل، وأنّ ذكرى ذلك البرج لا يزال أثرها باقياً في قصة برج بابل[3]، شاهداً على توالي الأساطير في ذاكرة إنسان ما زال وعيه بمفهوم التاريخ طريّاً. وإزاء مرويات كثيرة تتقوّض، وتبطل قيمتها التاريخية، تظهر إلى العيان أخرى تكتسب قيمتها بفعل الزمن وحقائق التاريخ. فإذا أخذنا بالرأي الذي يقول إنّ البرج يُنسب إلى النمرود، فإنّ بعض الأدلة ترجّح ذلك وتعزّزه، فقد أشار بنيامين التطيلي من قبل إلى أنّ البرج ما هو إلا برج بورسيبا الذي هو برج نمرود، وأنّ أصل لوح آي -ساكلا يعود إلى بورسيبا، حيث يوجد برج نمرود، وهو على مبعدة (20 كم) من مركز مدينة بابل، وأنّ البرج الذي ما زالت بقاياه قائمة يماثل في أوصافه «برج بابل». وما يدعم هذا الاتجاه في الرأي أن نمرود كان أعدّ حيراً بحصى، وأوقده بالحطب وألقى إبراهيم فيه[4].

وقدّم فريزر شكوكاً تبدو في بعض مناحيها تدعم كون برج بابل ما هو إلا برج بورسيبا، وتخالف الرأي التقليدي حول البرج. «ولا تزال الآثار الترابية لمعبدين هائلين من هذه المعابد تُرى حتى اليوم في بابل. ومن المحتمل أنّ

(1) رويتر، بابل: المدينة الداخلية-المركز، ترجمة نوال خورشيد وعلي يحيى، ص132 و76.

(2) عكاشة، ثروت، الفن العراقي: سومر وبابل وآشور، ص612.

(3) ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز جاويد، ج1: 153.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبير، تحقيق إدوارد سخو، مطبعة بريل، ليدن، 1: 21.

أسطورة برج بابل تصل بإحدى هذه المعابد أو بالآخر. ولا يزال أحد هذين المعبدين يبرز بين حطام بابل نفسها، ويحمل اسم بابل. أمّا المعبد الآخر فيقع حطامه عند النهر قرب بورسيبا على بعد ثمانية أو تسعة أميال جهة الجنوب الغربي، ويُعرف باسم "بئرز نمرود". وقد كان الاسم القديم لهذا المعبد الذي يقع في مدينة بابل هو آي-ساجيل، وكان مخصصاً لعبادة الإله مردوك. أمّا الاسم القديم للمعبد الذي يقع قرب بورسيبا فهو آي-زيدا، وكان مخصصاً لعبادة الإله نبو.

لم يتفق الباحثون حول أيٍّ من المعبدين كان في الأصل برج بابل، فالحكايات المحلية واليهودية تربط بين البرج الأسطوري وحطام "بئرز نمرود"، الذي يقع عند بورسيبا. ونحن نعلم من مخطوط عُثِرَ عليه في هذا المكان أن الملك البابلي القديم، الذي بدأ في بناء برج المعبد عند بورسيبا، تركه ناقصاً دون قمة، وربما كان منظر هذا الصرح الهائل في شكله غير المكتمل هو الدافع وراء نشأة أسطورة برج بابل»[1].

فضلاً عن كلّ هذا، إن النمرود وبيوراسب والضحّاك تختلط أسماؤهم وأدوارهم في التاريخ، بما يرجح أنّهم كانوا شخصاً واحداً عُرِف في بابل في زمن إبراهيم، وأن بين خرائب بورسيبا وعلى مقربة من برجها آثاراً قديمة تُعرف الآن باسم إبراهيم الخليل، ويُرجّح أنه المكان الذي طرح نمرود فيه إبراهيم في أتون النار، وهنا تندغم إلى حدّ ما رواية التوراة حول موضوع الألسن؛ لأن كلمة بورسيبا آشورية مركبة معناها «برج اللغات». ما يرجح أنّ أسطورة البرج تتصل ببرج نمرود الذي، بحسب رواية الأبشيهي، كان قائماً في عصره كأنّه «جبال شاهقات»، دون أن تهمل العلاقة الجذرية في الأصول التي تربط بيوراسب بـ بورسيبا، اللذين يُحتمل كثيراً أن عوامل التغيير اللغوي ميزتهما قليلاً، بعد أن كانا كلمة واحدة.

(1) فريزر، جيمس، الفلكلور في العهد القديم، 1: 223.

8- الأبراج الرافدينية: الفروض النظرية والتعليل:

اختُلِفَ في شأن الأسباب الكامنة وراء فكرة ظهور الأبراج في العراق القديم، وقُدِّمت فروض نظرية أبرزها: أنّ الأبراج كانت مقابر للملوك، أو مراصد للمراقبة، أو أضرحة للآلهة، أو عروش للرب، أو أماكن استراحة للإله في صعوده من المعبد إلى السماء، أو أماكن اقتراب للتضرع إلى الخالق، أو هي سلالم ترقى بها الملائكة إلى الله، أو أنها وُجِدت خوفاً من طوفان آخر[1]. وكلّ هذه الآراء، أو بعضها، يصلح تعليلاً لظاهرة الأبراج كونها تضع في اعتبارها حدود تطوّر وعي الإنسان آنذاك، وإمكانيّة وجود مظاهر من التفكير الأسطوري في بنية العقل البشري في تلك العصور.

ومن بين تلك الآراء، يكتسب التفكير في أمر حدوث طوفان آخر أهميةً استثنائية؛ ذلك أنّ حادث الطوفان تواتر واقعةً وفكرةً في الذاكرة القديمة، وأصبح (طبقاً لمبدأ الاسم) التلفظ به فعلاً يستحضرهُ إلى الذاكرة. وهكذا استقرّ في الوعي، ما جعل التفكير في درء الخطر أمراً ملحّاً وحاضراً بصورة دائمة. فكان التفكير في برج يُحتمى به وقت الحاجة، على غرار سفينة نوح، هو الحلّ المقبول. لقد كان الكهنة سباقين إلى ذلك، فلا غرابة في أن تظهر الأبراج بجوار المعابد، وإذا جارينا التاريخ في تياراته المتموّجة والعاصفة والغامضة، فربما يكون النمرود من أوائل من صدحت تلك الأفكار في ذهنه، فبنى نموذجاً خاصاً سرعان ما انتشر في تلك الأنحاء. ولمّا أصبح لـ بورسيبا برجها الذي هو برج نمرود، كانت صورة البرج تحولت إلى قوة فاعلة في الوعي، فانزاحت الصورة لدى البابليين، لتصبح مأثرة أسطورية من مآثرهم. وتحت هذا الهاجس، المصحوب بهاجس الخوف من إله غاضب، دوّن الأحبار المرويات الأسطورية التي، في حقيقتها، تحيل على أفكار أكثر ممّا

(1) ساكز، عظمة بابل، ترجمة عامر سليمان ابراهيم، ص409-410. و: بارو، أندريه، برج بابل، ص79، 81. و: كونتينو، الحياة اليومية في بلاد آشور، ص459.

تحيل على وقائع. وعلى هذا النحو اكتسبت الحقيقة الخطابية قوة تزيد على الحقيقة لو كانت أمراً واقعاً؛ ذلك أنّ تلك الحقيقة الخطابيّة كانت تُغذّى بضروب التأويل يوماً بعد آخر.

الحاجة المستمرّة إلى التعليل والقناعة الذاتية والطمأنينة جعلت من اللغة قناعاً لما يمور في النفس، ونشأت الأساطير بوصفها بلاغة روحية لإقناع الذات أولاً. وأصبح لزاماً أن يُعاد في المخيلة إنشاء ما كانت تقرّرهُ الأسماء، ولقد جرى تخصيب مستمرّ للمخيلة عبر التاريخ، كي تفلح في إنشاء هياكل وصروح وجنان تطابق قوة الاسم، وتجاريه في فاعليته ودلالته. وهكذا ظهرت أساطير الخلق والمعاد. فكرة المعاد من نتاج مبدأ الاسم؛ لأنّها نظمت مكاناً لوقائع لم تحصل بعدُ، استناداً إلى ما تحيل عليه الألفاظ، فيما سيأتي من الزمان. الذاكرة كيان لغوي استعاريّ تنشط في اختلاق مسمّيات غائبة وغير موجودة، إذا ما أحسّتْ بالحاجة إليها، فيمارس الاسم فعل المسمّى، ويمثّل دوره في الذاكرة والمخيلة معاً. وبرج بابل إنما هو أحد إنشاءات الاستعارة اللفظية، شأنه شأن الفراديس الشائعة في كتب الأدب وغيرها.

إنّ اللفظ الذي يستبدّ بقوته، ويولِّد سلسلة من حقائق لغوية سرعان ما تتطور إلى حقائق خطابية، هو ما كان يتّصف به الفكر القديم، فكان يحتال على نفسه بشتى ضروب البلاغة. وبحسب كافكا، إن حاجة الإنسان إلى مستقر آمن تجعله يمتزج في الفكرة التي يريد التعبير عنها، فيصبح هو جزءاً من النظام الذي يريد وجوده، لكي يسدّ الشقوق التي تفتحها الحياة في أفكاره، وهكذا تكون الغربة شاملة، وآنذاك يدرك أنّ عالمه لا يستقيم مع نفسه، فبناء برج على غرار برج بابل المتخيّل إنّما يعبر عن طموح «بروميثيوسي» عند الإنسان الذي يريد أن يبلغ عنان السماء، اعتماداً على قوته الذاتية، خوفاً من شيء أو استجابة لرغبة، فجوهر المشروع هو بناء برج يلمس السماء. أمّا ما عدا ذلك فهو ثانوي، وبمجرد ما نشأت هذه الفكرة

العظيمة، لم تختفِ أبداً. فطالما وُجد الإنسان على الأرض ستكون هناك أيضاً الرغبة المتأججة، الرغبة في بناء البرج[1].

تسلّط أسطورة برج بابل ضوءاً قوياً على كيفية عمل مبدأ الاسم، وعلى كيفية تمركز الأوهام حول أمرٍ ما، وتبين القوة الإبستمولوجية بمناحيها المختلفة للخطاب وهو يمارس حضورهُ الميتافيزيقي في تشكيل وعي الإنسان القديم.

9- المخيال الغربي: الاستعارة وإنتاج الواقعة الخطابية:

بابل اسم علم مُسلّم به، كما يقول دريدا، ولكن حين نقول «بابل» اليوم، هل نعرف ماذا نسمّي؟ وهل نعرف منْ نسمّي؟ يضع دريدا الجواب الآتي: «إذا تأملنا ديمومة نصٍّ يُعدُّ تراثاً، ألا وهو حكاية أو أسطورة برج بابل، نجد أنّه لا يؤلّف استعارة واحدة فقط بين الاستعارات الأخرى. وبعد أن يكشف النص على الأقل عن عدم كفاية لغة بالقياس إلى لغة أخرى، وعدم كفاية مكان في الموسوعة بالقياس إلى مكان آخر، وعدم كفاية لغة بالقياس إلى نفسها وإلى المعنى وما إلى ذلك. يكشف أيضاً عن الحاجة إلى الاستعارة، إلى الأسطورة والمجازات والانفتالات والانعطافات». ثم يخلص قائلاً: «بهذا المفهوم سيكون أسطورة أصل الأسطورة، ومجاز المجاز، وحكاية الحكاية»[2]. أيمكن توظيف هذا الأمر في سياق البحث في أمر «برج بابل»، وهل يكون الوهم بفعل تمركزه قد قام على وهم سابق؟

كشف لنا استنطاق المرويات، وبيّنت لنا المضاهاة بينها، أنْ ليس ثمّة واقعة، وليس يُحتمل أن تكون هنالك حادثة تاريخية. إذاً، كيف استقامت

---

(1) غارودي، واقعية بلا ضفاف، ترجمة حليم طوسون، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968م، ص182.

(2) دريدا، برج بابل، ضمن كتاب: الترجمة والاختلاف، تحرير جوزيف غراهام، ترجمة ماجد النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1991م، ص161.

الأسطورة؟ الأمر من ناحية أولى بسيط؛ فالأسطورة تقوم على أسطورة، كما يقول دريدا، وهو، من ناحية ثانية، مركّب ويحتاج إلى تعليل يأخذ في الاعتبار قراءة المرويات قراءة تضع في أولوياتها الموجهات المحركة لها، والمحددات التي تحكمها من الداخل. وسيقوم لدينا البرهان، حينما نتنبه إلى ماهية رواية التوراة من جهة، وكيفيتها من جهة أخرى. وكان التحليل الداخلي والخارجي أبطلهما، كما اتّضح من الفقرات السالفة، ولكنّ تقويض روايةٍ ما لا يعني إبطال مفعولها، والتناقض القائم في مكوّناتها لا ينهض دليلاً على عدم أهميتها، وخاصةً في بنية ثقافية شفاهية، إذ كان التراسل اللفظي غير المقيّد هو الوسيلة المهيمنة، الأمر الذي يغري بتوجيه مقاصد المرويات بحسب حاجات القراءة.

وهنا تتضح وجوه البرهان، فلأنّ رواية التوراة كانت أصلاً، بفعل عوامل دينية ووجدانية وتاريخية، لم يقمِ التفكير بإبطالها، إنّما بشحنها كلّما سنحت الفرصة لذلك؛ فالمتون الدينية تغَذّيها الحواشي المتعاقبة بالقوة عبر العصور، أكثر ممّا تنطوي عليه هي من قوّة. كانت قراءة التوراة محكومةً بموجّهات خاصة شحنت ما تنطوي عليه بقوّة جعلت المطابقة بين الدال والمدلول حقيقة، فيما تُعدّ العلاقة بينهما عرفية اعتباطية، فكيف بدالٍّ لا يستوحي دلالته من أيّ أصل، كما هو الأمر بالنسبة إلى «برج بابل». فغذّى المجاز القراءة بأسبابها، وأدّت الاستعارة دوراً حاسماً، ولأنّه ليس ممكناً إبطال رواية دينية، إذاً لا بُدّ من تغذية ما تُوحِي به، بمنظومة وقائع تجعل الرواية سامية ورفيعة.

كانت قراءة الحواشي لرواية التوراة وضعت أساساً قوياً لفعاليّة الاستعارة، ثمّ انعكست القراءة في مخيال المتلقّي ليعيد إنتاج الواقعة، على سبيل الاستعارة أيضاً، كلّما اقتضى الأمر ذلك، وشيئاً فشيئاً فرضت موجهات القراءة ومحدّداتها أهدافها، ولم يعد الأصل مهماً، وهو ليس مهماً في كلّ قراءة مماثلة، إنّما أصبحت قراءة القراءة هي المهمة بفعل تراكم

السياقات وتداخلها أولاً، وبفعل تغيّر البنى الثقافية عبر العصور ثانياً. وفي كلّ مرة، كان يُعاد إنتاج ما أوردته التوراة بصيغة تراعي عصر القراءة، أكثر ممّا تراعي عصر الرواية-الأصل، التي لم يقم الدليل على أنّها كانت معنيّة بتوثيق واقعة محددة.

كان «المخيال الغربي» ولأسباب دينية -حضارية بدأ ينتج، بآلياته الخاضعة لضرب معين من الثقافة، أسطورة البرج، بما يستجيب لحاجاته وتصوراته؛ بل وللرؤى الميتافيزيقية التي تحرّكه، وهو الأمر الذي يفسّر لنا قول أندريه بارو إنّ الرحالة الجوابين كانوا يرتحلون على أوهام التوراة وما جاء في سفر التكوين، ثمّ دعّمت هذه الركيزة بدعامة مماثلة، فكما أنّ رواية التوراة أصل، فلا بُدّ من أن تكون رواية هيرودتس المناظرة لها في التاريخ أصلاً أيضاً. ونحن نعلم تماماً الأسباب الكامنة وراء تاريخ هيرودتس، فلم يكن التوثيق التاريخي الدقيق هاجسه، كما قال منتقدوهُ. وفيما يتصل بالشرق، فقد «صنع شرقاً» خاصاً ومغرياً مهّد الأرضيّة الكاملة لانتشار النفوذ الروماني فيه، وهكذا كانت «قراءة» هيرودتس للشرق عامة، وما يتصل منها ببابل خاصةً، قراءة محكومة بأهداف، وخاضعة لموجهات محددة.

ثم إنّ التواريخ اللاحقة لم تنقض الأصل، ولم تدقق فيه، وكلّ ما استطاعت أن تقدمه «التواريخ الموضوعية» أنّها لم تتّفق مع «بعض» ما قالهُ هيرودتس، أو تجاهلت الأمر برمته، وصارت التواريخ اللاحقة تحتذي السابقة، وتعيد قراءتها بظروف تتغيّر بين زمن وآخر. إلى أن استقامت رواية الأصل في المخيال، حيث لم يعد ممكناً نقضها، شأنها شأن رواية التوراة. وبتضافر الروايتين، والحواشي حولهما، غُذّي المخيال الغربي بموضوعه الأثير الذي جعل الأمر، يستأثر باهتمام الرحالة والمؤرخين والفنانين والكتاب لمدة طويلة من الزمن.

وهكذا، أصبحت تلك المرويات جزءاً من استراتيجية المخيال الغربي، الذي يريد أن ينتج مأثور الآخر، طبقاً لحاجاته هو، وكان كلّ هذا قد تداخل

مع استراتيجية عمل مبدأ الاسم، فتمركزت الأوهام دفعة واحدة؛ لأنها وجدت انسجاماً في تداخلها، الأمر الذي يفسّر عدم تقاطع الرؤى القديمة الخاصة بالمرويات العراقيّة القديمة مع ما ورد في التوراة وكتب المؤرخين، فإذا استقصينا كلّ ما يتّصل بـ «برج بابل» وجدناه قد استأثر بـ «المخيال الغربي»، أكثر ما استأثر بعناية «المخيال الشرقي»؛ ذلك أنّه في أسطورة البرج وجد المخيال الغربي إمكانية غير محدودة لأن يعبّر عن ماهية استراتيجية في إنتاج الآخر، وليجعل الآخر موضوعاً له وجزءاً من رؤيته ونتاجاً من نتائج قراءته الخاصة.



الفصل الثالث

من التنكّر إلى التملّك

تمثيل أحوال عرب الصحراء في رحلات الغربيين

1- الولع الغربي بالشرق:

بقيت الصحراء العربية ومجتمعاتها، مدةً طويلةً، سرّاً غامضاً بالنسبة إلى الغربيين. وكما سعوا إلى استكشاف العوالم خارج المجال الأوربي في مطلع العصر الحديث، ونتج عن ذلك سيطرتهم على معظم أرجائها، توجّه إلى صحارى العرب كبارُ رحّالتهم متوسّلين وصف تضاريسها، ورسم خرائطها، ومعرفة القبائل التي تستوطنها أو تترحّل في ربوعها، فكان أن تأدّى عن ذلك ما أمسى يُعرف بـ «الولع الغربي» بالصحراء العربية، إلى درجة أنه يكاد لا يُعترف برحّالة قصد العالم الشرقي إن لم يكن قد مرّ بأطرافها، أو توغّل فيها، وخالط أهلها، ووصف أحوالهم، وقدّم حكمه عليهم.

يعود أمر «الولع» بالشرق إلى حقيقة مؤدّاها جهل الغربيين به، وكلّ نقص يروم الاكتمال حتى لو لزم الأمر تزوير الحقائق، وإعادة إنتاجها لإشباع ذلك النقص، ففي سياق تشكيل هوية الغرب في الأزمنة الحديثة وجب بسط المعرفة الغربية على العالم، وشموله بها، ثمّ امتلاكه، وكان الشرق نائياً، وشبه ممتنع، فأصبح موضوع إغراء للبحث والاكتشاف والتخيّل والامتلاك. وطبقاً لـ راشد شاز، إنّ جهل الكتّاب الغربيين، ومنهم الرحّالة، بأرض

العرب وسكّانها وأخلاقهم وعاداتهم دفعهم إلى رسم صورة لشعوب تلك الأرض «من صنع خيالهم»[1]. ولكن مع التوسّع الإمبراطوري، ولا سيما في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. أصبحت معرفة أرض العرب، ولاسيما الصحراء، ومَنْ يعيش عليها، «ضرورة ملحّة»[2]؛ فانطلق الرحّالة في سباق مع الحملات العسكرية لجمع نُبذٍ متناثرة من المعلومات عن مجتمعات الصحراء كثير منها منقطع عن سياقاته التاريخية والثقافية.

صاغت المركزية الغربية التخيّلات الذهنية، والمشاعر النفسية، والمواقف الثقافية، للرحّالة، فدوّنوا انطباعات، وأصدروا أحكاماً عن عالم غريب عنهم، وكانت تعوزهم المعرفة التفصيلية بمعتقداته وعاداته وأعرافه، وشاعت دعاوى هشّة حوله أبعدت ما ينبغي أن تكون المعرفة المعمّقة به، وما لبث أن «نما اعتقاد يرى أنّ الغرب يعرف عن الشرق أكثر ممّا يعرفه أهل الشرق عن أنفسهم»[3]. فمعظم الرحّالة كانوا يحيلون على أعمالهم باعتبارها مستودعاً للمعرفة الحقّة بأهل الصحراء، ولم تكن سوى شذرات مجتزأة من انطباعات متعجّلة. وعُدَّ الوصف الغربي هو الصائب. وفضلاً عن ذلك، كثيرٌ من الرحّالة، مثل: بيرتون، ولورنس، وفيلبي، ومس بيل، انخرطوا في خدمة الإدارة الاستعمارية. وليس من المستغرب أن تكون كشوفاتهم الجغرافية، وأوصافهم المسهبة للمجتمعات الصحراوية، دليلَ عملٍ لتلك الإدارة في بسط نفوذها، وقد تبوّأ بعضهم وظائف رفيعة، وأسهموا في تشكيل الممالك الجديدة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وكان تأثيرهم كبيراً في الحفاظ على المصالح الإمبراطورية، فرؤيتهم للشرق انتظمت في سياق الرؤية الاستعمارية لعالمٍ وجبت معرفته، ثمّ غزوه وامتلاكه وإدراجه في سياق التاريخ الغربي.

حاولت الإدارات الاستعمارية الغربية، في أوّل عهدها، إغراء كثير من

---

(1) شاز، راشد، الطريق إلى جزيرة العرب، نيودلهي، الهند، 2003م، ص58.
(2) المرجع نفسه، ص12.
(3) المرجع نفسه، ص12.

المستشرقين والرحّالة والمستكشفين للعمل في خدمة سياساتها الإمبراطورية؛ إذ كان اكتشاف الشرق شبه متعذّر إلا بمعونة من ذوي الدراية بشؤونه الدينية والعرقية والجغرافية، ولم يخامر تلك الإدارات أيّ شكٍّ في أنّ انخراطهم في مساعدتها إنّما هو مساهمة أخلاقية يقدّمها رجال عارفون بشؤونه، فرأت أن تنصبّ جهودهم في خدمتها نظير دعم يُقدّم لهم للشروع في جمع المعلومات، وإعداد الخرائط، وكتابة التقارير، ومباشرة الارتحال في تلك الأصقاع النائية، فكان أن ظهرت مدوّنة ضخمة شكّلت لبّ الأرشيف الاستعماري، قدّمت تمثيلاً للصحراء وساكنيها. ولطالما نُظِر إلى أدب الرحلات الغربية «باعتباره دليلاً للجغرافيا الإقليمية وتاريخاً للاستكشاف»[1]. وذلك يفسّر جانباً من ارتباط الارتحال بالحركة الاستعمارية في العصر الحديث؛ إذ تشكّلت معرفة الغربيين بالصحراء وأهلها على خلفيةٍ من سوء التفاهم، والتحيّزات الثقافية، ونقص المعلومات، وانخرط كثير من الرحّالة في خدمة الإمبراطوريات بنوازع علمية واستخبارية، وندر أن تجرّدوا من الحمولات الاعتقادية لثقافاتهم، والسياسات الاستعمارية لبلادهم، ولم تبْرأ من ذلك إلا قلة قليلة من الرحّالة كانت الصحراء مهرباً لها من ضيق العالم الغربي، وفضاء للتأمّل والاستغراق في لذة الاكتشاف، والانقطاع عن مجتمعات اندرجت في علاقات مادية مرهقة، وغاب عنها الدفء الإنساني.

حفّز الطلبُ الملحّ لمعرفة الآخر، التي كانت موضوع حاجة ماسّة للإمبراطوريات الغربية، ذهاب كثير من الرحّالة الغربيين إلى الصحارى العربية، فقد أقرّ الإيطالي فارتيما، الذي وصل إلى مكّة متنكراً باسم «الشيخ يونس»، في عام (1503م) تقريباً، بأنّ رحلته إلى شبه جزيرة العرب جاءت استجابة «للرغبة الجامحة في المعرفة»[2]، وهي معرفة عن مجتمعات مجهولة لديه أراد

(1) المرجع نفسه، ص12.

(2) رالي، أغسطس، مكّة المكرمة في عيون رحّالة نصارى، نقله إلى العربية حسن غزالة، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1430هـ، ص26.

وضعها في خدمة التاج البرتغالي الذي كان مشغولاً، في تلك الحقبة، بالسيطرة على الشرق، ومنه حواشي شبه الجزيرة العربية؛ إذ كان فارتيما «يعمل لحساب ملك البرتغال الذي موّل رحلته، والذي قدّم له نائبه في الهند براءة الامتياز والفروسية، وضمّه إلى جيوشه المحاربة»[1]. وفي ضوء هذا، تلقّى تكليفاً للكتابة عن «عادات الشعوب، وكتابة تقرير عن جيوشها، وحصر منتجاتها الزراعية والصناعية، ولاسيما ذات القيمة التجارية العالمية»[2].

أما دومينغو باديا الإسباني، الذي أحاطه الغموض حيثما ارتحل مذ نزل المغرب في مطلع القرن التاسع عشر، منتحلاً نسباً يعود إلى العباسيين، وحاملاً اسم «علي باي العباسي»، فقد كان «عضواً فاعلاً في خطّة دولية»[3] للسيطرة على الأجزاء العربية من أفريقيا وآسيا؛ إذ شرع يكتب تقارير سرية رفعها إلى المسؤولين الإسبان، ثمّ الفرنسيين بعد ذلك، يغريهم ببسط نفوذهم في بلاد المغرب والمشرق على حدٍّ سواء. وجاراه في ذلك معاصره الألماني سيتيزن، الذي أمضى وقتاً طويلاً في إعداد نفسه لزيارة الشرق، وانتحل اسماً هو «الحاج موسى»، وارتدى زياً إسلامياً، وزار مكة، ثمّ التهمته شعاب اليمن عام (1811م)، فقد كانت مهمّته «إرسال التقارير إلى القيصر الروسي عن الوضع العسكري في آسيا الوسطى التي وقفت في وجه التوسع الروسي»[4]. وللهدف نفسه ارتحل السويسري بوركهارت، بدايةً من عام (1814م)، باسم «الحاج إبراهيم»، إلى شبه الجزيرة العربية لحساب الجمعية الجغرافية الأفريقية المموّلة من «إدارة المستعمرات البريطانية لغرض التعرّف إلى المناطق قبل محاولة احتلالها واستعمارها»[5].

(1) المرجع نفسه، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص27.

(3) المرجع نفسه، ص28.

(4) المرجع نفسه، ص28-29.

(5) المرجع نفسه، ص29.

أما الإنجليزي بيرتون، الذي خدم ضابطاً في استخبارات الإدارة الاستعمارية في الهند، وزار الحجاز متنكراً برحلة حجّ في عام (1855م)، باسم «الحاج عبد الله»، فلم يخفِ تطلّعه إلى مدّ النفوذ البريطاني إلى شبه الجزيرة العربية. وعلى هذا «قدّم اقتراحات كثيرة حول اكتساب البدو وحفزهم إلى خدمة الإمبراطورية؛ حيث يمكن أن يكوّنوا فرقة ممتازة من المشاة». ووُصِفَ بأنّه كان «إمبريالياً بلا حدود، يسعى إلى خدمة إمبراطوريته ورفعة شأنها وزيادة مستعمراتها»[1]. هذا غيض من فيض الرحّالة، الذين صاغوا صورة الشرق في المخيال الغربي بخليط من طموحات شخصية وغايات سياسية مدفوعة برغبات الإمبراطوريات الغربية من أجل بسط نفوذها في العالم الشرقي.

2- الارتحال والتنكّر:

يتعذّر على الرحّالة الغربيين التجوال في الصحراء العربية دون تحوّطات ينبغي الأخذ بها، فكان لا بد من التنكّر بزيّ عربي، وانتحال أسماء شخصيات إسلامية، وتعلّم اللغة العربية، أو إحدى لهجاتها، وكسب ودّ زعماء القبائل؛ بل الأمراء والملوك؛ فقد انتحل فارتيما اسم «الحاج يونس المصري»، وغوارماني اسم «خليل آغا»، وبلجريف اسم «محمود العيص أبو سليم»، وباديا اسم «علي باي العباسي»، وبوركهارت اسم «الحاج إبراهيم بن عبد الله»، وثيسيغر اسم «مبارك بن لندن»، ودوتي اسم «خليل»، وجوارد اسم «محمود مبارك»، ودينييه اسم «ناصر الدين»، وسيتيزن اسم «الحاج موسى»، وفيناتي اسم «الحاج محمد»، وبيرتون اسم «الحاج عبد الله»، وشاتوبريان اسم «عطا الله»، وبيكنل اسم «الحاج عبد الواحد»، ووالين اسم «وليّ الدين»، وكورتيلمون اسم «الحاج عبدالله»، وفرايركين اسم «الحاج محمد أمين»، وراشيه اسم «الحاج عمر»، وهورجرونيه اسم «عبد الغفار»،

(1) المرجع نفسه، ص31.

ومالتيزان اسم «عبد الرحمن بن محمد»، وألويس موزيل اسم «السيد موسى الرولّي». فضلاً عمّن أسلم منهم وتسمّى باسم عربي، مثل فايس الذي أصبح «محمد أسد»، وفيلبي الذي أصبح «الحاج عبد الله». فهذه نماذج من أعداد غفيرة من الرحّالة الذين تنكّروا بشخصيات احتموا بهيبتها الدينية في الطواف داخل شبه الجزيرة العربية.

إن انتحال الأسماء تقليد شائع في أوساط الرحّالة الغربيين إلى ديار العرب، فكثير منهم تكتّم على اسمه الحقيقي، وتكنّى بكنية عربية، أو تلقّب بلقب عربي، وأخفى معتقده الديني؛ وادّعى امتهان التجارة، أو الطبابة، أو القدوم لأداء فريضة الحجّ، فالغريب مثار ريبة، وموضع شكّ، ويغمره الخوف، وبما أنّه عاجز عن الإفصاح عن غرضه، والكشف عن مهمته، ومن المتعذّر عليه الجهر بمعتقده الديني، فينتحل كلّ ما يراه موافقاً لعالم الصحراء. قال بوركهارت إنّ «مسألة التنكّر أمر شائع بين الرحّالة الشرقيّين كلّهم»[1].

3- جاذبية المجتمع الصحراوي:

شكّلت الصحراء وأهلها قطباً جاذباً لاهتمام معظم الرحّالة الغربيين، فهي فضاء مفتوح مثير للفضول بمقدار ما هو مثير للتحدّي. إنّ الكثبان المتحرّكة، والعواصف الغبارية، والعزلة المطلقة إلا من أدلّة أفراد، وندرة القوت والماء، كلّ ذلك جعل الرحّالة في وضع تحدٍّ لاستكناه هذا العالم الغريب، وفكّ ألغازه. وقد أسهبوا في وصف مشاقّ الارتحال في صحارى منقطعة عن العالم. ومع أنّ كثيراً منهم ضاعوا في طيّات الرمال ودنوا من هلاك شبه مؤكّد، وخيّم عليهم الإحباط واليأس والقنوط؛ بل الاستسلام، لكنّهم استعادوا كلّ ذلك بالسرد في تجربة مدهشة لا نظير لها في بلادهم.

(1) بوركهارت، جون لويس، ترحال في الجزيرة العربية، ترجمة صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007م، ج1، ص132.

وإلى ذلك لم يعرف أغلبهم الطبيعة الصحراوية القاسية، التي لا يؤتمن أمرُها، وكانوا على شبه جهل بالتضامن البدوي، والتكافل الذي فرضته تقاليد الصحراء على أهلها. إنّ الكرم والشجاعة عند أهل الصحراء يتوازيان مع الشكّ والريبة بالوافد الغريب إلى عالمهم، ولطالما ارتبك الرحّالة من ذلك، وعجزوا عن تفسير بعض الظواهر الاجتماعية.

معلوم أنّ الرحّالة قدموا من بلاد مختلفة عن بلاد الصحراء، فحملوا معهم مرجعياتهم الثقافية والدينية والأخلاقية إلى أصقاع تختلف في كلّ ذلك، حيث حلّ العوز محلّ الوفرة في كلّ شيء تقريباً، وقد ارتدّ بعضهم على نفسه، وتفجّع، واهتز، وتزعزع، واستثير غضباً، فانهمر ذمّه مدراراً على أهل الصحراء، كما نجد ذلك عند بلجريف ودوتي. على أن آخرين تجرّدوا قدر ما استطاعوا من تلك المرجعيات، أو قيّدوها، وسعوا بالمخالطة إلى التشبّه بعرب الصحراء، وتخريب الحدود الفاصلة بينهم، متناسين ذخيرتهم الثقافية، وبذلك انتقلوا من حال إلى حال، كما نجد ذلك عند ثيسيغر وفايس. فتوافرت لهؤلاء، بتخطّيهم الحواجز التي كانت تفصلهم عن أهل الصحراء، قدرة أكبر من غيرهم على سبر غور البوادي، فأصبحت أماكن أليفة تغنّوا بها.

ومن الطبيعي أن تتمنّع الصحراء على الاكتشاف، فلا تمنح نفسها إلا لمن يتجرّد لها كأنّه من أهلها، وتلك حال لم تتوافر لكثير من الرحّالة، فالرغبة في الاندماج بعالم الصحراء وفضّ أسراره واستكشافه أمرٌ يحتاج إلى مراسٍ نفسي وعقلي وجسدي يفوق الأسباب التي دفعت الرحّالة للقدوم إلى الصحراء. إنّ أغلبهم بُعث لمهام سياسية، فطاف في الصحراء على هديٍ من الواجب، وقد نجح منهم مَنْ قام بمهمته على خلفية شغف بالصحراء وأهلها؛ فجاء ارتحالهم غزيراً في ثرائه، ومثيراً في أحداثه. وكلّ هذا لا يبعد عن الأذهان صعاب الحياة في البيئة الصحراوية.

سنّ نيبور، في ستينيات القرن الثامن عشر، قاعدة مناسبة لتذليل سُبل الارتحال بين العرب، حينما أكدّ أن أهالي شبه الجزيرة العربية مهذّبون إزاء

الأجانب، ولكن «يجب على الأوربيين ألا يمسّوا إحساس سكان البلاد. وفي الإمكان، بسهولة تامة، اكتساب صداقة السكان باطّلاعهم على المعارف... يجب على المسافر أن يتجنّب انتقاد ما لا يعجبه، مع العلم بأنه يجب ألا يتوسّل الخداع لاستمالة العرب؛ لأنهم يحبّون الصدق، وهم يعرفون أنهم لا يخلون من النقائص، ولكنهم لا يريدون أن يهزأ الغير من نقائصهم»[1]. وقد ذكّر ألويس موزيل بهذه القاعدة بعد زمن طويل من ذلك، فصرّح بأنّه، إذ قرّر القيام بمسح شامل لسطح شبه الجزيرة العربية، أدرك تعذّر ذلك عليه من دون المعايشة الكاملة مع المجتمع الصحراوي: «لا أستطيع أن أفعل أفضل من أن أعيش حياة البدو في التنقّل كما كانوا يعيشونها، وأرتدي كما كانوا يرتدون، وأتناول من الأطعمة ما يأكلون، وأتجوّل حيث يتجوّلون، وأجمع من المعرفة عن عاداتهم وأعرافهم وتقاليدهم الشعبية ووجهات نظرهم أكبر قدر ممكن»[2]. ووسيلته لتحقيق ذلك «معرفتي بلغتهم العامية والحماية التي منحني إيّاها الزعماء الكبار للقبائل القوية»[3]. كانت علاقة الرحّالة بالمجتمع البدوي تتحدّد في ضوء علاقتهم به.

أقام الرحّالة مع أهل الصحراء العربية ضربين من العلاقات: علاقات قامت على الرغبة في التماهي مع تقاليدهم وطقوسهم، معبّرين بذلك عن تقدير صريح لطرز عيشهم وأعرافهم وعلاقاتهم الاجتماعية وموروثهم الروحي، ما جعلهم يؤدّون مهمّاتهم بيسر لم تعترضه سوى صعاب الحياة الصحراوية. ولعلّ أفضل ممثل لهذا النوع من الرحّالة ثيسيغر في كتابه (**رمال العرب**)، الذي دوّن فيه رحلته إلى الربع الخالي في أربعينيات القرن

(1) بيرين، جاكلين، اكتشاف جزيرة العرب، ترجمة قدري قلعجي، دار الكاتب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ص149.

(2) موزيل، ألويس، في الصحراء العربية، ترجمة رزق الله بطرس، دار الورّاق، لندن، 2011م، ص19.

(3) المرجع نفسه، ص19.

العشرين، ثم فايس في كتابه (**الطريق إلى مكة**)، الذي جاهر برغبته في معرفة أهل الصحراء فيما كان يمخر قلب شبه الجزيرة في العقد الثالث من القرن نفسه. لكن الرحّالة المدشّن لذلك هو نيبور، الذي وصل إلى أقاصي جنوب شبه الجزيرة العربية في خريف عام (1762م)، وتميّز بأنّه «لم يحسّ بأي شعور من التعالي والازدراء تجاه أهالي البلاد»[1]. وعلاقات أخرى قامت على النفور والازدراء الصريح لكلّ ما يتّصل بحياتهم، ولعل أبرز من مثّل هذا الموقف هو بلجريف، في كتابه (**سرد شخصي لرحلة استغرقت عاماً عبر وسط وشرق شبه الجزيرة العربية**)، الذي وصف فيه رحلته إلى شمال ثم شرق شبه الجزيرة، في مطلع ستينيات القرن التاسع عشر، ثمّ دوتي في كتابه الكبير (**ترحال في صحراء الجزيرة العربية**)، الذي عرض فيه رحلته إليها خلال سبعينيات ذلك القرن.

ولعله يمكن إدراج فيلبي في موقف وسط بين هذين الموقفين، فمع أحكامه المبتسرة التي شابت رحلاته، لم يظهر كراهية لعرب الصحراء كما فعل بلجريف ودوتي، أو ينصفهم كما فعل ثيسيغر وفايس، إنّما وضعهم في مرتبة التابع له، ونقّب في مساوئ جماعات منهم. على أنّ هذه العلاقة بين عرب الصحراء والرحّالة خضعت لعوامل كثيرة منها الزمن والبيئة وشخصية الرحّالة والظروف التي يرتحلون فيها، فالتباين في الموقف والرؤية قائم بينهم، وكل له أسبابه في الارتحال، وظروف خاصة أحاطت به في تلك الأصقاع البعيدة.

يفضّل البدء بالوقوف على المواقف المتضادة للرحّالة الغربيين في علاقاتهم بأهل الصحراء، فذلك يؤسس للتعارض المبدئي بين موقفين يرسمان طبيعة الرؤية التي يصدر عنها الرحّالة في علاقاتهم بالآخرين؛ فقد حاول ثيسغر لجم الخلفية الثقافية والدينية التي تربّى عليها، وكبح مفعولها،

(1) بيرين، جاكلين، اكتشاف جزيرة العرب، ص148.

فاندمج في مجتمع الصحراء، معتقداً أنه لا يمكن أن تكون تجربته صادقة إلا حينما يشارك الجماعة التي رحل إليها بتقاليدها وعلاقاتها، وبغير ذلك سيبقى غريباً عنها، وأشبه ما يكون بنتوء شاذّ يثير الاستغراب، وليس التعاطف والاهتمام.

أما دوتي فوضع ثقافته ومعتقداته حاجزاً بينه وبين المجتمع الذي ارتحل إليه، فراح يقارن ويحلّل ويحكم، ثمّ انتهى إلى تسفيه ما لا يتوافق مع القيم الدينية والاجتماعية التي ينتمي إليها؛ بل إنه أزرى بما رأى من تقاليد وعلاقات ومعتقدات، فحجب عنه ذلك جملة من الحقائق التي كان يمكن له أن يكتشفها؛ إذ كان خائفاً، بل مذعوراً، ولطالما جهر بمساوئ أهل الصحراء؛ ما ألحق به من الضرر ما ليس بحاجة إليه على الإطلاق، فقد جرّ عليه التصريح بآرائه الهجائية بعض الويلات، وكاد يُقتل. ولعلّ سبب مقاومة أهل الصحراء له تعود إلى طبيعته النفسية، وعداوته المعلنة لمعتقداتهم الدينية. وتصلح أن تكون رحلاته مثالاً عن الرؤية الاستشراقية التي تريد شرقاً يوافق شروط الإمبراطورية، فتصاب بالعمى الثقافي الذي يحجب عنها حقيقة الشرق وأهله، فلم ينهج أسلوباً يُفضي به إلى المعرفة، إنما افتعل ما شاء من الأسباب التي منعته من تحقيق هدفه.

بدأت رحلة ثيسيغر من جنوب شبه الجزيرة العربية إلى شمالها، أمّا رحلة دوتي فمن شمالها صوب الجنوب. ومن الخطأ القول إنهما ألمّا بأطراف تلك الفيافي الشاسعة، إذ قام الأول بسلسلة من الرحلات من الجنوب الشرقي باتجاه الربع الخالي، ثمّ ألحق ذلك برحلات في الحجاز ثمّ الأطراف الشرقية، فالجنوبية. أما الثاني فقام برحلة سريعة أشبه ما يكون فيها بشخص مطارد، من الجهة الشمالية الغربية نحو نجد ثم انحدر إلى الحجاز، إذ جاءت الرحلة الأولى شائقة وجذابة، وكأنّها ملامسة لطيفة، ولكنّها عميقة، لكثبان الصحراء، وافتتان بأهلها، على خلفية من وصف صعاب الارتحال في طبيعة قاسية وجدت صداها في صفحات مشرقة من النثر، ومواقف سردية

بارعة، وتأمّلات فكرية شفّافة ساعدت صاحبها على امتحان صبره ومراجعة نفسه، وتغيير منظوره للعالم، جاءت الثانية كدرة ثقيلة بأكثر من نصف مليون كلمة، كُتبت بلغة حاولت عبثاً تقليد أسلوب التوراة، لكنّها فشلت في محاكاتها، فجاءت نثراً ملتوياً وعويصاً وخادشاً، على الرغم من كلّ الثناء الزائف الذي قيل فيها. وشتّان بين رحّالة يكتب وهو يعيش ويشارك ويكتشف، وآخر ينهل من معجم القدح كل ما يتضمّنه من ذم وانتقاص.

استوفى ثيسيغر شرطاً أساسياً في الانضمام إلى نخبة الرحّالة، وهو أن يرمي بنفسه إلى الأقوام التي يعاشرها دونما خوف، فيودعها ثقته، وينتزع ثقتها به، ويفصح عن رغبة في التعلّم عبر المشاركة والمعايشة، ولا يشحّ في بذل الوقت والجهد والمال من أجل ذلك، فلكي يحوز الرحّالة صفته فلابد من أن يتخطّى عثرات العزلة، ويكون شجاعاً في عبور الحواجز التي تفصله عن الآخرين، فيصبح جزءاً من عالمهم مع عدم نسيان ذاته. إلى ذلك، الرحّالة الحقّ مسكون بارتحالٍ لا ينتهي، فلا يركن لعمل يقعده في مكان إلا حينما يعجزه الزمن عن السعي وراء تلك الرغبة الغامضة في الترحال، ولا ينبغي له تشويه الحقائق، ورسم صور ينتقص بها من جماعات تخالفه في الرؤية والثقافة والمعتقد والعرق واللون. فقد اندمج في الحياة الصحراوية، ومخر عبابها، ما جعله «فوق الجميع بين كلّ الكشافين في مجال استكشاف الجزيرة العربية المشرّف»[1].

أمضى ثيسيغر شطراً طويلاً من عمره مترحّلاً؛ بل أسرف في ذلك دون أن يظهر عليه أيّ نوع من الإعياء والملل؛ فطاقته كبيرة في مغالبة الصعاب، ومع أنه تعرّض في بعض الأصقاع للظمأ والجوع والإرهاق، وخامرته شكوك بهلاك محتّم في مفازات نائية لا سبيل للنجاة فيها، لكنّ الروح الإنساني كان

---

(1) فيلبي، هاري سانت جون، مرتفعات الجزيرة العربية، ترجمة حسن مصطفى حسن، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005م، ج1، ص21.

يستيقظ في أعماقه فيتغذّى بالأمل، وتلك حالات عبور نفسية ينبغي أخذها بالحسبان في أدب الرحلة، فليس الإقدام وحده من يفضي بالرحّالة إلى جني ثمرة المغامرة في أرض الآخرين، إنما تكالب الصعاب وزحف الأخطار والتشويش على الأهداف الكبرى.

ولعل ما كان يثير الشغف في نفس ثيسيغر رغبته في معايشة جماعات تحكمها التقاليد والأعراف والطقوس، ولم تمتد بعد إليها يدُ السلطة الكاملة؛ إذ يخشى أن تخرّبها المدنية التي لا توقّر طقساً، ولا تحتفي بمعتقد، فلم يقبل باقتلاع هذه الجماعات عن مواطنها، أو إجراء تغيير كبير في طرز حياتها؛ إذ سُحِر بعذريتها، وحياتها الخاضعة لأعراف الطبيعة أكثر من خضوعها لشروط الثقافة. ولعلّ النغمة الرابطة لكلّ رحلاته حرصه على تقدير الجماعات التي يرتحل إليها، فمن ذلك ما ذكره عن عرب «الأهواز» العراقية، حيث شعر بأنه يقيم في بيته ووطنه، فتقبّلته العشائر كأنه فرد منها، ووفّرت له المساعدة والحماية، وأقام معها صلات غدت موضوع احتفاء دائم من طرفه، فكان يزورها بين وقت وآخر على مرّ السنين، ولذلك ما يناظره في إنشاء علاقات متينة مع عرب صحراء شبه الجزيرة، إذ مكّنوه من مخر عباب ديارهم في تطواف شاق، لأنه محض ثقته للجماعة المرافقة له، وارتحل بحمايتها.

طاف ثيسيغر في كثير من أرجاء شبه جزيرة العرب، وواجه صعاباً قاسية في معرفة صحراء الربع الخالي، لكنّه ظلّ يعترف بأنّ ذلك كان متعذراً لو لم يمدّ عرب الصحراء له يد العون، فقد وفّروا له الحماية حيثما كان، فوصف تضامنهم الأخلاقي، وكرمهم الذي ارتقى إلى كونه سجية طبعت حياتهم حتى لو كانوا فقراء لا يملكون شيئاً، ففكرة المشاركة في الأشياء، ولاسيما الطعام والحماية، تتجاوز التقاليد الحديثة القائمة على الاستئثار والجشع والنهم، ولهذا جعل أهل الصحراء من الكرم عادةً تتحقّق بها هويتهم، ولعلّ كلّ هذا يضع تحت الضوء مفهومي وفرة الطعام وندرته، فما دام تداول

الطعام في الصحراء خاضعاً للمصادفات، فلا يجوز أن يبخل به أحد على عابر سبيل، فمن كان يتوافر عليه اليوم سيكون بحاجة إليه غداً. وعلى هذا لا يجوز الشحّ به، إنّما المسارعة إلى منحه مهما كان قليلاً، ومهما كانت الحاجة ماسّة إليه، فذلك تعبير مباشر عن مشاركة ضمنية بظروف يكاد يتساوى الجميع فيها، لكنّه تأسيس لعلاقات رمزية تصونهم وقت الكفاف، وعند الحاجة.

من الصحيح أن ثيسيغر واجه صعاباً أفاض في وصفها، وأظهر صبراً على مواجهتها، لكنّ حماية رجال الصحراء وفّرت له قدرة على تخطّيها، فما يكاد ينتهي من رحلة حتى يستأنف أخرى مؤجّلة، فعرف عُمان واليمن والحجاز، ثم الأصقاع الشاسعة في الطرف الجنوبي من جزيرة العرب، فضلاً عن الشرقيّة منها، وطوال ذلك كان يرحل بحماية جماعة من الرجال المتمرّسين بالمشاق، والعارفين، في الأغلب، بالطريق الصحراوية المخادعة التي لا تبيت على حال، فكانت الاتجاهات هي الدليل الموجّه لهم وليس العلامات الطبيعية المتغيّرة. ومع التقتير العام في كلّ ما يتّصل بحياة الصحراوي، سعى لحمل حاجاته الضرورية من حبوب وزيوت له وللجماعة الحامية، وما لاح عنده أيّ نوع من الازدراء لحياتهم؛ بل ظلّ مشغولاً بضرورة انقطاعه عن نسقٍ حضري من الحياة والاندراج في نسق طبيعي. وكانت الحصيلة كبيرة، فلم ينجح في وصف أطراف كثيرة من تلك المناطق النائية، فحسب، إنّما وصف المتع الكبيرة التي أحسّ بها وهو يقطعها طولاً وعرضاً. وقد انغمر في حياة الناس حيثما ذهب.

ولئن شُغِف ثيسيغر بالصحراء، وصفاً ومعايشةً، فإنّ ليوبولد فايس منحها نفسه، مثيراً الإعجاب في التماهي مع حياة أهلها أماناً وثقة وحماية. وتتفرّد رحلته إلى شبه جزيرة العرب عن سواها من الرحلات بالتحوّل الجذري الذي لحق بصاحبها، فما حدث أنّه لم يعد إلى ما كان عليه من قبل بأيّ حال من الأحوال؛ إذ أسلم وغيّر اسمه القديم، متخذاً اسماً جديداً هو محمد أسد،

وكان انخراطه في عالم الصحراء أكثر صفاء ممّا وقع لمعاصره فيلبي الذي أسلم أيضاً، وتسمّى بـ «الحاج عبد الله».

ومع أهمية الكشوفات، التي قدمها فايس عن البيئة الصحراوية، كان هدفه الأساس صوغ تجربة روحية تبلورت في أحضان الصحراء عبر المخالطة والملازمة، فكان يذلّل الصعاب الثقافية والدينية التي تربّى عليها بالمساءلة والمقارنة، وانتهى إلى الأخذ بهوية جديدة غير التي كان عليها من قبل: «غادرتُ الغرب لأعيش بين المسلمين، ولكني لم أعرف أنني خلّفت ورائي ماضيّ كله. فمن دون أيّما إنذار، كان عالمي القديم يقترب من نهايته، عالم الفكرات والمشاعر والمساعي والتخيلات الغربية. كان هنالك باب يقفل ورائي بهدوء، بهدوء كبير إلى درجة أني لم أشعر به ولم أدركه. لقد ظننت أنها ستكون رحلة كسائر الرحلات السابقة عندما كنت أجول في البلدان والأراضي الغريبة لأعود دائماً إلى ماضيّ: لكنّ الأيام كان لا بُدّ من أن تتبدّل بالكلية، ومن أن يتبدّل معها اتجاه الرغائب جميعاً»[1].

أمّا هذا التحوّل الجذري في الهوية، فقد أفصح عن كيفية حدوثه حينما وجد نفسه بين ظهراني العرب: «قابلت وجهاً لوجه إدراكاً لمعنى الحياة. كان جديداً بالكلّية بالنسبة لي، فقد بدا لي أنّ هناك نسمة دافئة إنسانية تسيل من دم هؤلاء العرب إلى أفكارهم، وحركاتهم خالية من أيٍّ من تلك الصدوع الروحية المؤلمة، تلك الأشباح من الخوف والنهم والكبت التي تجعل الحياة الأوربية بشعة جداً ولا توحي إلا بالقليل من الأمل. لقد بدأت أجد في العرب شيئاً طالما فتّشت عنه من غير شعور: رشاقة عاطفية في معالجة مسائل الحياة جميعاً وذوق شعوري أعلى»[2]. وما إن تحقّق له ذلك حتى اعترف «منذ أن أتيت إلى الجزيرة العربية لا أزال أعيش كما يعيش كلّ عربي. لقد ارتديت

(1) أسد، محمد، الطريق إلى الإسلام، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1977م، ص390-391.

(2) المرجع نفسه، ص136.

الثياب العربية، ولم أتكلّم سوى اللغة العربية، ولم أحلم إلا بالعربية. والعادات والتخيلات العربية، بصورة لا شعورية تقريباً، كيّفت أفكاري وصياغتها. ولم تحيّرني تلك التحفّظات العقلية التي تجعل، في العادة، من المستحيل على الأجنبي، مهما كان عارفاً بلغة البلاد وعاداتها، أن يجد الطريق الصحيح إلى مشاعر أهلها، وأن يجعل من عالمهم عالمه الخاص»[1]، فتحقّق له ما كان يصبو إليه «أن أكون جزءاً من أمة مؤلّفة من إخوة»[2].

لم يكن اختيار فايس الاسمَ الجديد انتحالاً للتخفّي والتنكّر إنّما طابق فيه بينه وبين معتقده الجديد، فباليهودية استبدل الإسلام، وتعلّم لغة القرآن ليتفقّه في أحكامه، فأجرى بذلك قطيعة مع كلّ ما ربطه بالماضي؛ فكان ذلك مبعث أسى لعائلته اليهودية، التي ازدرته على اختيار أمر لا يحتمل؛ لأنّه انزلق إلى ما تُحذرّ منه اليهودية عبر التاريخ؛ إذ يُحرّم هجرها واعتناق سواها، فذلك ارتداد صريح ينطبق عليه حكم الردّة فيها، كالعصيان والفسوق ومفارقة أمر الله.

وفي عام (1927م) هجر فايس الغرب واليهودية، معترفاً بأنّ عالمه القديم بلغ نهايته المحتّمة. وقع تحوّل لم يكن قد طرأ في البال، لكنّه تنامى ببطء، ثمّ فجأة استقام حقيقة لا يمكن نكرانها. وحينما يتعرّض المرء إلى هزّة عنيفة مثل هذه، فلا بُدّ من أن يلازمه قلق السؤال، والحال هذه، فإن الانقطاع عن عالم قديم وملامسة عالم جديد بعث في نفسه الارتياح أكثر من الحيرة، فكأنّ سنوات تأمّله قد أنضجت ثمرة اختياره، ولم يبقَ إلا أن يرمي نفسه في لجّة الاختيار الجديد، ويتمرّس بالوسيلة الموصلة إليه. وما إنْ حطّ رحاله في شبه جزيرة العرب حتى سارع إلى التعرّف إلى الإسلام مباشرة، وراح يتعلّم العربية بالمعايشة في وسط عربي صميم متصل بالصحراء ومتفاعل معها، وكانت تلك فترة مضطربة عرفت محاولات عبد العزيز بن سعود بلمّ

---

(1) المرجع نفسه، ص75.

(2) المرجع نفسه، ص375.

أطراف شبه الجزيرة العربية، بحملات عسكرية تكاد لا تنتهي وسط تحولات عالمية كثيرة، فظهر له أنّ من المناسب أن يتعرّف إلى أفكار هذا الوافد الذي تخلّى عن حضارته الغربية ومعتقده اليهودي، واعتنق الإسلام، ووجد في حضارته الحلول المناسبة، وسرعان ما محضه الملك ثقة مؤكّدة، فأمضى سنوات اندمج فيها في المجتمع الصحراوي، وتوافرت له الأسباب للعيش فيه، بما في ذلك مصاهرته.

تأتي فرادة رحلته التي دوّنها في كتاب (**الطريق إلى مكة**) من أنّ صاحبها رسم ببراعة تجربة مزدوجة كشف فيها الإسلام والمجتمع الصحراوي معاً، فلغته صافية، وتصويره غني، وأحاسيسه مرهفة، وتركيبه عجيب. وقد تزامن فيه مستويان مادي وروحي؛ ففي الوقت الذي تقدّم فيه رحّالةً لاكتشاف عمق الصحراء العربية، انبثق في داخله تحول ديني من اليهودية إلى الإسلام، فانتهى إلى الربط بين المعرفة والتحوّل بما لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فهجر معتقده واسمه، واكتسب بديلين لهما رافقاه إلى نهاية عمره، وبذلك أصبح اسمه الأول، ومعتقده الموروث، مجرّد ذكرى تتصل بالحقبة الأولى من حياته، فوجب، منذ هذه اللحظة، أن يعرّف بغير ما كان يعرّف به من قبل.

وفيما بدأ محمد أسد رحلته الصحراوية المضنية من نجد إلى مكّة برفقة دليله «زيد»، توازت في كلّ مرحلة من مراحل رحلته الصحراوية تجربتان: حياتية وروحية، بما يمثّل توازياً محكماً بين السرد والحكاية، وداخل كلّ منهما تضمينات متناثرة عن ماضيه الأسري والمهني، وحالما بلغ مشارف مكّة، بلغ أيضاً نهاية وصف رحلته الروحية إلى الإسلام، ولكن ليس عبر بناء متتابع للأحداث، إنما في انتخاب وقائع متداخلة عبّرت عن ذُرا التحولات النفسية لديه. لكن رحلته لم تقفل عند هذا الحدّ، وتنغلق على نفسها، إنما جاءت كشفاً حفرياً، وتاريخياً، ودينياً، واجتماعياً، وسياسياً، لعالم شبه الجزيرة العربية في العقد الثالث من القرن العشرين، ولكثير من المجتمعات الإسلامية في إيران، والعراق، ومصر، وشمال أفريقيا، حيث جاب هذه

الأماكن في مهمات كثيرة أظهرته مقاوماً للصعاب، وراغباً في خوض المغامرة. أمّا تصويره لحالات التأمل وهو يمخر البيداء العربية، فقد تدفّق تياراً صافياً من الماء العذب. ومع أنه خُيّل إليه أنّه يلاحق سراباً متباعداً كلّما اعتلى كثبان رمل، أو انحدر إلى وهد، فقد ارتوى ظمأه في مياه الحقائق الكبرى، فأعاد تمثيل تجاربه بشغف غزير يقارب شغف حدوثها.

4- تطواف أعمى في الصحراء العربية:

وعلى النقيض من فايس، ارتسمت للرحّالة الإنجليزي شارلز دوتي، في كتابه الضخم (**ترحال في صحراء الجزيرة العربية**) صورة لاهوتيّ متصلّب يلوذ بنصوص الكتاب المقدس في ضبط علاقاته بالآخرين، فأحكامه التوراتية عبّرت عن نفسها بلغة متكلّفة، وبدا متجهّماً وقد فارق المرح نفسه إلى الأبد. وعلى عكس دلالة الاسم العربي الذي انتحله، وهو «خليل النصراني» لم يفلح في أن يكون خلّاً لأحد طوال مكوثه في الصحراء، إنّما كان مسرفاً في سوء الظن، وريبته بمن حوله لا تنضب. وبدل أن ينقّب في تضاريس الأرض التي اختصّ بها أفرط في التنقيب في داخل نفوس العرب عامة، وأهل الصحراء خاصة، بطريقة أقرب ما تكون إلى التحقّق من مساوئهم، بما يوافق تصوّراته المسبقة عنهم، وبدل أن يصف جماعات مغايرة له في المعتقد والعلاقات راح يهجوها بحذلقة مركّبة من ضغائن نفسية، ومجازات توراتية. ولعلّه انغمس في كراهية مستغربة، وتخلّى عن الحس السليم في تقدير الآخرين؛ فما يعيب بعض الرحّالة عدم قدرتهم على الصفح، وشلّ الرغبة في الغفران، وإعادة إنتاج الإهانات الفردية باعتبارها خصومات عقائدية أو عرقية، فيصبح الاختلاف خلافاً تؤسّس له اعتبارات قصيرة النظر.

أظهر دوتي سلوكاً متعالياً في علاقته بالبدو، فقد وضعهم في مرتبة دون مرتبته العرقية والدينية. وعلى هذا انهارت ثقتهم به، وأفضى ذلك إلى انغلاقهم وعدم رغبتهم في قبوله، ولعلّه من الرحّالة الذين أبدوا عجرفة منكرة في علاقته بأهل الصحراء تتخطى التوجّس وسوء الظن، إنّما تصرّح

بالمساوئ، وتضخّم المثالب، وكان ذلك مثار نقاش دائم؛ إذ عرض شاز التفسير الآتي للتعالي الذي أبداه دوتي تجاه عرب الصحراء: «تقدّم أجزاء كتاب (**الصحراء العربية**) وصفاً للعرب من وجهة نظر بريطانية خالصة، وليس من وجهة نظر موضوعية مستقلّة من مراقب محايد. وقد كان اعتداد دوتي المفرط بنفسه؛ لما يتمتّع به من معرفة متعمّقة في تاريخ أوربا في القرون الوسطى، ولاسيّما تاريخ الحملات الصليبية، كبير الأثر في تحامله على العرب». كما كانت «وطنيته الشديدة عاملاً آخر دفعه إلى رفض كلّ ما هو غير بريطاني»[1]. وإضافةً إلى كلّ ذلك، «أكّد انتماءه ومشايعته للإمبراطورية البريطانية»[2].

قام دوتي برحلته في النصف الثاني من سبعينيات القرن التاسع عشر، وشُغِل بتدوينها خلال عقد من الزمان، فنُشِرت عام (1888م)، ولم تلفت انتباه أحد، فقد كانت ضخمة جداً. وفي مجلّدين كبيرين منضّدين بحروف صغيرة عجز المتخصّصون عن الاطّلاع عليها، فركنت في خزانات الكتب دونما اهتمام يُذكر إلا من طرف قلة قليلة وجدت فيها غايتها. وأسهمت في ذلك لغتها الملتوية وتفاصيلها المملّة. ولولا التقريظ الذي تفضّل به عليها لورنس العرب، في العقد الثاني من القرن العشرين، لبقيت طيّ النسيان. لكن اهتمام لورنس بكتاب الرحلة لا يعود إلى قيمته الأدبية، أو لغته التوراتية، كما وقع الترويج لذلك، إنّما لأنه رأى فيه دليل إرشاد عسكري للحملات البريطانية ضدّ السلطنة العثمانية إبان الحرب العالمية الأولى. وعلى هذا عدّه الأول من نوعه، فهو كتاب مميّز لا نظير له، بل هو «كتاب مقدّس»[3]، وفيه كلّ ما يحتاج إليه المرء عن موضوعه؛ لأنه «أول كتاب عن عرب الصحراء،

---

(1) شاز، راشد، الطريق إلى جزيرة العرب، ص133.

(2) المرجع نفسه، ص134.

(3) دوتي، شارلز، ترحال في صحراء الجزيرة العربية، ترجمة صبري حسن محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009م، ج1، مج1، ص61.

ولا غنى لأي إنسان عنه»(1). أما عن صاحبه، فقال لورنس إنّ رؤيته -وإن تظاهر باللباس العربي والكلام العربي- «إنجليزية قلباً وقالباً»، فكان بذلك «رائداً أوربياً من ناحية، ومسيحياً من الناحية الأخرى، في كلّ الأماكن التي دخلها»(2). وأخيراً روى لورنس عن العرب قولهم عنه «إنّه لم يكن يبدو لهم متفاخراً إلا بمسيحيته»(3)، فقد كان مبالغاً في الافتخار بها إلى درجةٍ تثير حفيظة المجتمع الذي ارتحل إليه.

اقتران أوربية دوتي بمسيحيته، في ذروة السعي للسيطرة الغربية على الأراضي العربية، لا يُفهم على أنّه انتماء طبيعي يتلازم فيه العرق بالدين، إنّما كان، آنذاك، من ركائز المشروع الاستعماري الذي كانت بريطانيا العظمى تحامي عنه، وما لبث أن انخرط لورنس فيه بكلّ ما للكلمة من معنى، لذلك وجد في سلفه المغامر دوتي مثيلاً يمنحه شرعية الحضور في أرض العرب، فجعل من كتابه دليل إرشاد ينبغي اعتماده من طرف موظفي الإمبراطورية وضبّاطها في التعرّف إلى ذلك العالم، الذي أصبح من المتاح بسط نفوذها عليه. لم يلفت انتباه لورنس في ذلك الكتاب المتضخّم إلا المعلومات التي تفيده في غرضه، وعلى هذا جاء تقريظه للكتاب متوافقاً مع التطلّعات الإمبراطورية في الشرق العربي، وجرى تناسي الأخطاء التي وقع فيها دوتي. وإضافةً إلى ذلك أشار فيلبي، في يومياته، إلى أنّه خلال انشغاله مع لورنس في تشكيل مملكة الأردن في خريف عام (1921م) كان يعود إلى رحلات دوتي ليتعرّف إلى طبيعة المناطق الشمالية قرب المَفْرَق، التي أراد الإنجليز جعلها جزءاً من الأردن(4).

---

(1) المرجع نفسه، ج1، مج1، ص61.

(2) المرجع نفسه، ج1، مج1، ص62.

(3) المرجع نفسه، ج1، مج1، ص65.

(4) فيلبي، هاري سانت جون، أربعون عاماً في البرية، ترجمة عاطف فالح يوسف، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004م، ص157.

بعثت الحروب الاستعمارية للإمبراطورية البريطانية ضدّ السلطنة العثمانية الاهتمام برحلة استطرادية عزف عنها أهلها، وصارت، فيما بعد، محلّ اهتمام العسكريين من قادة الفرق الإنجليزية، وعيونهم الذين كانوا يجوبون ديار العرب لمعرفة الكيفية التي يحكمون عليها سيطرتهم. وفي وقت جرى الاحتفاء فيه بكتاب دوتي في الأوساط الاستعمارية، لم تخفَ على رحّالةٍ آخرين مثالبه، ومن ذلك أن بيرتون، وهو رحالة مشبع بالقيم الإمبراطورية، وممثل للرؤية الاستشراقية في إعادة إنتاج الشرق بمواصفات غربية، صرّح بأنّ في الكتاب قدراً واضحاً من «التكلّفات، والغرائب، والانحيازات، والمغالطات»[1].

بدأ دوتي رحلاته في جنوب أوربا، فزار إسبانيا، ثم إيطاليا. وبعد أن زار اليونان، عبر البحر المتوسط إلى مصر عام (1875م)، وجرياً على عادة معظم الرحّالة الغربيين الذين يهتدون بوقائع الكتاب المقدّس، ومسارات أنبياء بني إسرائيل، كان لابدّ من زيارة سيناء، وتصفّح وهادها وجبالها، ومنها اتجه إلى مدينة البتراء. وحالما انتهى من تطوافه فيها اتّجه إلى مدائن صالح، راغباً في استنساخ النقوش على الأضرحة الصخرية، وبدل أن يقفل راجعاً إلى الشام مع قافلة للحجيج قادمة من الحجاز، انزلق برفقة بعض القبائل البدوية إلى عمق الصحراء، فزار تيماء، ومنها توجّه إلى حائل، ثم خيبر، لكن حاكمها طرده. وما قبل أن يمضي في رحلته إلى الجنوب، فقفل راجعاً إلى حائل، وفيها لم يرحّب به أحدٌ هذه المرّة، فتوجّه إلى بريدة، ثم عنيزة، فلاقى من مشاقّ النبذ والإزراء بسبب عجرفته الدينية والشخصية ما جعله يهرب باتجاه الطائف، ثمّ وصل جدة في صيف عام (1878م). وحينما عاد إلى بلاده كان مجروح الكبرياء، وما لبث أن جعل من كتابه وسيلة خدش لأهل الصحراء، الذين وصفهم بالمكر والخداع، وفشل في اقتراح تسوية يُقبَل فيها بوصفه غريباً بينهم، مادام كان يصرّح بما يخالف معتقداتهم،

(1) شاز، راشد، الطريق إلى جزيرة العرب، ص113.

ويطعن في أخلاقياتهم، فركّب لهم صوراً مستكرهة أسهمت في تعميق الفجوة القائمة بين المجتمعات الشرقية والغربية.

حجبت نظرة دوتي القاتمة لأهل الصحراء العربية أهمّ ما كان بحاجة إليه، فكأنّه رحل إلى ربوعهم دون أن يراهم. أمّا وأنّ الإيمان الكنسي كان مرشداً له، فقد ظهر البدو متحلّلين يعومون على بدائية مقيتة، فجاشت نفسه بموجات متوترة من الغضب الأعمى عليهم، فكأنّه عاش في عالم لا يفتأ ينأى عن إيقاعه سواء كان ذلك في وطنه أم في أوطان الآخرين. ولم يحدث أن جنى أحد ثمرة طيبة من ذلك، فالإنصات لروح العصر هو سرّ المعاصرة، وما كان يجوز له أن يتعمّد قطيعة قائمة على الإيمان الديني القويم والذوق الأدبي المهجور؛ إذ ما برح سخاؤه الديني يتصاعد في قلب البادية متأملاً في فرضيات لاهوتية ظنّ بها إحقاق الحق، نافياً عن نفسه الخطأ بلغة عصر النهضة. وقد جانب التقاليد الموروثة التي هذّبها الرحّالة عبر العصور، وامتثل لروح استشراقية معتمة لم تكن قادرة على ارتياد موضوعها وفهمه، إنّما اصطنعته في المخيال العام، وجعلت من الشرقيين موضوعاً له، فهي لا تتخطّى الحدود وصولاً إليه إنّما تستحضره وتخضعه لها، فالعبور إلى الآخر يقتضي تضحية كبيرة ما كان دوتي متمكّناً منها.

رسم دوتي صورة مشينة للعرب المترحّلين في الصحراء، ولم يكبح جماح انفعالاته، وكان التعميم ركناً أساسياً في أحكامه، ولو خصّص لكان ذلك أفضل له ولهم: «شاهدت الخيالة الأعراب الذين اقتربوا منا؛ ولكن عددنا كان أكبر من عددهم، وجاؤوا إلينا ليطلبوا منّا بوقاحة إعطاءهم حفنة من التبغ، هؤلاء الأعراب يكونون مضيفين طيبين في مخيماتهم؛ ولكن لو قُدِّر لنا الوقوع في أيديهم في الصحراء لاكتشفنا أنهم أعداء وأوغاد، ولكانوا جرّدونا من كلّ شيء معنا، ولربما تملكتهم الوحشية وذبحوا البعض منا»[1].

---

(1) دوتي، شارلز، ترحال في صحراء الجزيرة العربية، ج1، مج1، ص140.

ولم يكتفِ بذمّ بدو الصحراء بل شمل ذمّه العرب قاطبة «الوعود بعيدة الأمد لا يقبلها العرب؛ لأن عالمهم خالٍ من الثقة، فضلاً عن أنّهم أنفسهم لا يعترفون حتى بالاتفاقات شديدة الدقة»[1].

بوسعنا تأكيد أن الانحراف في سلوك أفراد من أهل البادية شائن ومستهجن وغير مقبول، لكن لا ينبغي تعميمه، وبالمثل لا يجوز اعتبار دوتي نموذجاً للرحّالة أجمعين، كونه ضخّم الصغائر، فارتقى بها إلى رتبة الطبائع الثابتة، والمساوئ التي لا تُغتفر، ولم يتغاضَ عمّا تعثّر به معظم أسلافه، فكان ضنيناً في مشاعره، وقاسياً في أحكامه، فارتسمت له صورة الرحّالة المغمور بالامتعاض، والعائم على سراب من الازدراء، وكاد يصاب بجنون الارتياب من الآخرين جرّاء العدائية التي ظهرت له في قلب الصحراء، فلم يفلح في تذليلها بالتواصل ومدّ جسور الثقة، إنما لم يتورّع عن إذكاء فتيلها، فكان أن تفشّى اليأس في نفسه، وحيثما اتجه كان يُردّ منظوراً إليه، في كثير من الأحيان، باعتباره خادشاً للمعتقد الديني الراسخ، فلطالما لازم السخطُ الكراهيةَ حيثما أفرد الغريب نفسه عن الجماعة، وانكفأ على ذاته متوهّماً أنّ أخلاقياته التي حملها معه لها الأفضلية دوماً في أرض الآخرين.

وفي جوّ مسكون بسوء من تفاهم عقائدي يصبح وجود الغريب خطراً عليه وعلى غيره. وقد فسّر فيلبي حال التوجّس من الغرباء وكرههم إلى «الحقيقة البسيطة التي مؤدّاها أنّ هؤلاء العرب، وهم ينعمون بالاستقلال منذ أيام الإمبراطورية الحميرية القديمة، ليس لديهم رغبة في أن يتسلّط عليهم ويحكمهم أجانب، غرباء عن جنسهم وغرباء عن دينهم. فبالنسبة لهم الاختراق الأجنبي مرادف للاستغلال... والأجنبي يأتي للتجسّس على أرضهم لصالح مَنْ بالخارج، ولضمان إن كانت جديرة باهتمامه»[2]. وعلى هذا خيّم

(1) المرجع نفسه، ج1، مج1، ص246.

(2) فيلبي، هاري سانت جون، بنات سبأ: رحلة في جنوب الجزيرة العربية، ترجمة مختار الأمين، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001م، ص304.

الخوف على معظم الرحّالة الذين طافوا في الصحارى العربية، بما في ذلك أولئك الذين حظوا بدعم الزعماء المحليّين وحمايتهم.

لم يكن دوتي حالة شاذة في تاريخ الرحلات الغربية للصحراء العربية، فقد سبقه مواطنه بلجريف بنحو عقد ونصف في التطواف في الأقسام الشمالية لشبه الجزيرة العربية، ثم توجّه إلى شرقها بعكس دوتي، الذي توجّه إلى طرفها الغربي. وحيثما يُذكر بلجريف ترتسم صورة مغامر متعجّل يُريد اكتشاف العالم الشرقي على خلفية من منظور ديني. فمع خدمته العسكرية ضمن الإدارة الاستعمارية الإنجليزية في الهند، ظلّ هاجسه الديني يتنامى، كما هو الأمر عند دوتي، فحدّد، في نهاية المطاف، مصير حياته؛ إذ درس العلوم الدينية في أكسفورد، وما لبث أن هجر المذهب البروتستانتي إلى الكاثوليكية، ثمّ ترك الجيش ليصبح راهباً، ثمّ أصبح يسوعياً، وشُغف باللاهوت الكنسي الذي درسه في إيطاليا. وحينما استكمل عدّته أُرسل إلى لبنان للإشراف على البعثات التبشيرية في بلاد الشام. وفي كلّ ذلك لم يُخفِ مهمّته الدينية في منطقة الشرق الأوسط.

ولعلّ أحد الألغاز الغامضة وراء رحلة بلجريف إلى شبه جزيرة العرب اعتباره لها أرضاً تتمدّد فوق رمالها بعض المظاهر الوثنية، وأنّها يمكن أن تخضع لعملية تحويل ديني. وظلّ هذا الأمل يراوده إلى أن انتقل إلى فرنسا، وتمكّن من إغراء الإمبراطور نابليون الثالث بدعم رحلة في أرض العرب الغاية منها استطلاع إمكانية مدّ النفوذ الفرنسي إلى تلك الأصقاع. ومهما كانت خلفيات الرحّالة: دينية، أو علمية، أو عسكرية، فأغلبهم وضعوا أنفسهم في خدمة المشاريع الإمبراطورية المتصارعة حول الشرق. ولم يُخفِ بلجريف ذلك، إنّما عَدَّ مهمّته التبشيرية واجباً يُتوّج به حياته الشخصية، التي لم يقتصر الأمر فيها على تحولات كثيرة إنّما شمل التغيير اسمه وهويته، فقد كان اسمه في الأصل وليم جيفور بلجريف، وحين انخرط في الجمعية اليسوعية، وأصبح قسيساً، أمسى اسمه فريري وليم جيفورد بلجريف. وما إن

صار كاهناً في لبنان حتى أصبح اسمه أبا ميخائيل سهيل، وحين شرع في مهمّته داخل شبه الجزيرة العربية انتحل اسم «محمود العيص أبو سليم».

كتب بلجريف رحلته الطويلة الموسومة بـ (**سرد شخصي لرحلة استغرقت عاماً عبر وسط وشرق شبه الجزيرة العربية**)، ليفصّل فيها ما يريد قوله حول الصحراء العربية وأهلها. وإصراره على اعتبار مدونته «سرداً شخصياً» له أهمية استثنائية؛ لأنه قرنها بانطباعاته؛ إذ تضخّمت ذاته في بيداء منقطعة لا شهود فيها عليه، وتمركز السرد حولها أكثر مما تركّز على العالم الذي ذهب لاكتشافه، فجاءت الرحلة وصفاً مسهباً لمغامرة رجل غربي في صحراء العرب على خلفية من رؤية دينية للعالم، فلا عجب في أن تختلط في ذهنه كثير من الطقوس الدينية الإسلامية التي كان يعجز عن تفسير دلالتها، فكان يعزوها إلى بقايا طقوس وثنية قديمة؛ إذ رسخ اللاهوت الكنسي لديه تعريفاً للدين وطقوسه، ولم يبرح تلك الحدود، إنّما أراد أن يُدخل إليها طقوس الآخرين الدينية ليستقيم فهمه لها. ولمّا كانت تتمرّد على ذلك بحكم طبيعتها المختلفة، كانت توصف بأنّها ممارسات بدائية لم تنضج بعد لتبلغ رتبة المعتقد الديني الصريح.

كشف بلجريف عن مهارة في ممارسة الخداع؛ إذ استغرقه أمر مخاطبة القارئ الغربي، الذي ينتظر وصفاً يقدّمه شاهد عيان عن عالم شبه الجزيرة: «والقارئ ربما يودّ أن يعرف الهدف المخصّص لهذه الرحلة والظروف الحاكمة لها. لقد كان يحدوني أمل كبير في الإسهام في شيء من أجل الصالح الاجتماعي لهذه المناطق الشاسعة؛ كان يحدوني أمل تحريك الحياة الشرقية الراكدة حتى تُلحَق بأنهار التقدّم الغربي وتتّصل بها؛ وربّما لديّ، أيضاً، دافع لتعرّف ذلك الذي كنت أجهله حتى ذلك الحين، وكذلك الرغبة في الاستكشاف التي تملأ قلوب الإنجليز؛ كانت تلك هي الدوافع الأساسية. ويمكن لي بصفتي المؤلّف أن أضيف إلى ذلك أني كنت منضماً في ذلك الوقت إلى الجمعية اليسوعية، تلك الجمعية التي اشتُهِرت في حوليات

التاريخ بأعمالها التي تستهدف حبّ البشر والناس؛ ويجب أيضاً أن أعترف، بصفتي المؤلف، بخالص شكري لإمبراطور فرنسا الحالي (نابليون الثالث) على كرمه في توفير المخصصات النقدية اللازمة لهذه الرحلة»[1]. على أنّ كلّ ذلك لا تتّضح دلالته النهائية إلا حينما يأتي الاعتراف الصريح بالهدف الاستعماري لبسط النفوذ الغربي على البلاد الشرقية، وهو ما صرّح به على نحوٍ لا يقبل اللبس: «من الأهمية بمكان أن تكون لدينا فكرة صحيحة عن الشعوب والأمم التي يغلب على الظروف أن تجعلنا أكثر التصاقاً بها، وكذلك الشعوب التي يُحتمل أن نكون نحن في المستقبل متحكّمين، بفضل العناية الإلهية، في كثير من أمورها المستقبلية»[2].

عُرضت أحداث الرحلة من وجهة نظره، وهو الشخصية الرئيسة فيها. ولكي تظلّ قصته متماسكة، لا بُدَّ من أن يحافظ على تنكّره، ولا بد من أن يرسم لنفسه صورة المغامر، الذي يبلغ هدفه مهما كانت الصعاب. وعلى هذا، تؤدي تلك التوطئة وظيفتين: الاستغراق في دوره جاسوساً غامضاً لا يُفصح عمّا يريد، حتى لو اقتضى أن يفشي سرّه للأمراء والمرافقين، وإضفاء طابع التشويق على قصّة شخصية تنفلت أحداثها، ثم تتقيّد بحسب موقع بلجريف في خريطة السرد، فما إن يغفل الآخرون عنه حتى ينطلق باحثاً عن المعلومات، وجامعاً للأخبار. وما إن تشتدّ الرقابة حتى ينكفئ على نفسه، وقد ملكه الشكّ في أنّ أمره انفضح، أو في سبيله إلى الانفضاح.

والحال هذه، خضع مسار بلجريف لإرادته ولإرادة غيره في آن. فكلّما أمعن في التفكير في مهمّته ودوره في الصحراء العربية، نتج فعله عن إرادة خاصة به، وكلّما ضاقت به السبل أسلم أمره لإرادة الآخرين من أمراء، أو بدو، أو مرافقين، أو قوافل مترحّلة. والغريب أنه كلّما اقترب من هدفه،

(1) بالجريف، وليام جيفورد، وسط الجزيرة العربية وشرقها، ترجمة صبري محمد حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م، ص10.

(2) المرجع نفسه، ص10.

ابتعد ذلك الهدف عنه، فظلّ يطارده إلى النهاية، دون أن يتمكّن منه، وكأنّ غايته تفرّ منه. وعلى هذا، لم يُصرّح بالوضوح الكافي، على الإطلاق، عن الطبيعة الحقيقية لمهمّته، فهو يوارب في الإعلان عن مهمته، واضعاً مسافة كافية بين الإفصاح عمّا جاء به إلى بلاد العرب، وعما يُخفيه من أسرار. وكلّ هذا أضفى عليه غموضاً مثيراً للعجب في نفوس المحيطين به من بدوٍ رآهم قساة جفاة، أو أهل حواضر عرضوا عليه الرعاية في بيوتهم، أو قرّاء غربيين يتطلّعون إلى فكّ لغزه، ومعرفة نهاية حكايته.

كان بلجريف مرائياً؛ لأنّه أضفى على نفسه قيمة أخلاقية في الحكم على الآخرين في الصحراء العربية، على الرغم من أنّه قَدِم للغدر بهم، في مهمّة تفتقر إلى الأخلاق التي تكرّسها الأديان، فأمر تحويل ملّة من دين إلى دين آخر لا يستقيم إلا في ضوء الاعتقاد المبهم، الذي لا يمكن الاتفاق عليه، بأن الخلاص النهائي يكمن في الدين الجديد، وقد حلّت فرضيات اللاهوت في نفسه محلّ المعتقد الديني، فتمكّنت منه. وكان يختار ما يريد، ويهمل ما يريد، ويرفع من شأن الأحداث التي ترتبط به، ويطمس قيمة الأحداث التي لا توافق رؤيته، ويبدو تآلفه مع الآخرين مزوّراً، فهو يتحالف معهم لغاية، وينفض عنهم يده حالما ينتهي دورهم. ومع أنّه قطع مسافات طويلة في الصحراء العربية وسواحلها الشرقية والجنوبية، انزلق إلى جهل بأحوال أهلها؛ لأنه اعتمد تأويلاً مخصوصاً مصدره سوء فهم لم يسعَ إلى تصحيح فرضياته الأساسية.

لم يظهر الآخرون في عيني بلجريف إلا بوصفهم شخصيات ثانوية داعمة له أو معيقة لحركته، وسرعان ما كان يتركهم ليمضي إلى الأمام، فلا يعترف بفضل لأحد، إنّما يُضخم المساوئ، ويبالغ في تضخيم الأخطاء، وأخلاق بدو الصحراء مصدر استفزاز دائم له. وهذه الاستراتيجية في العلاقة مع الآخرين تحكمها الرغبة في محوهم على خلفية من تضخيم الذات. ويكاد يرسم لنفسه صورة بطل يؤدي دوراً تراجيدياً في الصحراء العربية. إنّ تردّده المتواصل وإقدامه الدائم، جعلا منه أشبه ما يكون بـ «هاملت»، حيث التردّد

رديف الإقدام، وبينهما تنكبتْ شخصية قلقة تفتقر إلى الثقة بنفسها بمقدار ما ترى الآخرين غير مؤهلين للثقة. والخيط الموصول بين هدف غامض، وترحال صعب في وسط عدائي، وشخصية نزقة مهووسة بالأحكام، تجعل القارئ مضطرباً في موقفه تجاه بلجريف، فلا يمكن أن يتعاطف معه بإطلاق، كونه محتالاً، ومتقلّباً، ويفتقر إلى النزاهة الأخلاقية، لكنّ ذلك القارئ لا يُنكر عليه جرأته، ولا جَلدهُ، ولا دهاءه.

شُغل بلجريف بالحديث عن الإسلام من منظور لاهوتي مسيحي، فتعذّر عليه تحليل الظاهرة الإسلامية في سياقها التاريخي والثقافي، إنّما راح ينتقي منها ظواهر شاذّة، ثمّ يسعى إلى تعميمها باعتبارها من القواعد الأساسية في الدين الإسلامي، وصورة الإسلام البدوي مثال للسوء في منظوره، ذلك أنّ الصحراء خرّبت السوية العربية. ومن ذلك أنّه استطرد في موضوع تحريم الخمر، وتحريم الموسيقا، وتعدّد الزوجات، والجهاد، والطقوس الدينية، وانتهى إلى أنّ حياة المسلم تتركّز على ثلاثيّة: الحرب، والعبادة، والمتعة، فالحرب إنّما هي غزو لكسب المال، والعبادة إنّما هي التسليم لإلهٍ غامض، والمتعة إنّما هي حيازة مجموعة من النساء والاستمتاع بهنّ. وخلاصة هذه المعايير المحدّدة لحياة المسلم لا تفضي إلا إلى ظهور كائن عدوانيّ شره شبق دموي وعاجز عن بناء حياة سليمة: «إنّ تاريخ الأعراق والأعراف المحمّدية كان عامراً بضيق الأفق، والفساد المخيف، أو بالأحرى انقراض الأخلاق، والحروب القاسية أو المدمّرة على الحدود، في ظلّ صراع مستمرّ بكلّ أشكاله الأسرية والاجتماعية والمدنية، وتذمّر متشنّج يتعاقب مع كسل لا مبال، وحيوية قصيرة الأجل»[1].

لا يصدر هذا الحكم إلا عن منظومة لاهوتية غريبة عن الإسلام؛ إذ لا يجوز تفكيك ظاهرة دينية، أو اجتماعية، أو ثقافية، بشروط مستعارة من

(1) المرجع نفسه، ص499.

ظاهرة غريبة عنها. والحال أن اللاهوت الكنسي قاد بلجريف إلى تفسير مُتمحّل للظاهرة الإسلامية، فهو لم يرها إلا عبر منظوره اللاهوتي، وقد أبعد عنها التنوّعات والتأويلات التي عرفتها خلال اثني عشر قرناً، فنظر إليها باعتبارها كتلة صماء لا تعرف التحوّل، وقد لزمت حال ثبات واحدة. وحجّته ملاحظات عابرة في الصحراء جرى تضخيمها وتعميم شواذّها لتكون جملة من الأحكام القاطعة بحقّ الإسلام. وإلى كلّ ذلك، الجهل يدفع بصاحبه إلى إصدار أحكام خاطئة تقوم على الانتقاء والاجتزاء، فالدرس اللاهوتي أبعد بلجريف عن فهم روح الإسلام بدل أن يقرّبه إليه، وكلّ ذلك انبنى على رؤية ضبابية لعالم البدو، وممارساتهم الدينية، ناهيك عن إخفاق في فهم علاقاتهم وسلوكهم إلا ضمن المنظور الذي رآهم به؛ فالعجرفة الأخلاقية، والصلافة المضمرة، دفعتاه إمّا إلى تعميم ظواهر شاذّة لا يجوز تعميمها، وإمّا إلى قراءة خاطئة للنظام القيمي السائد في شبه الجزيرة. وينبغي تأكيد أنّ إسقاط نظام قيميّ، دينيّ أو شخصيّ، أنتجته ثقافات تنتمي إلى بيئة ما على نظائرها في أماكن أخرى سيؤدي -لا محالة- إلى خطأ في الفهم يتأدّى عنه خطأ في التأويل. والراجح أنّ جملة الاعتقادات الراسخة في نفس بلجريف جعلته يعرض عالم أهل الصحراء من منظوره المتمركز على ذاته، فسقط في أحكام مطلقة كثير منها خاطئ. وبما أنّه لم يتعرّض لنقد يكشف هفواته، أسهمت مدونته المثيرة في تغذية المخيال الغربي بصور نمطية لجماعات نائية تداخلت في حياتها القيم الوثنية بالقيم الدينية.

أراد بلجريف أن يُقرر أنّ الإسلام وضع أتباعه في منطقة الإذلال المطلق لربّ متعالٍ لا يرأف بخلقه؛ إنّما هم عبيد مقرّون له بالعبودية المطلقة. ونشأة المسلم في بيئة دينية غير سويّة ستؤدي إلى تخريب سويته الإنسانية، فيمارس إذلالاً في علاقته مع الآخرين، وصلته بالعالم لا تعرف غير العدوانية والمتعة. ولهذا اقترح على نفسه مهمة جليلة، فقد أقدم على خوض مغامرة في عمق الصحراء العربية دونها الموت، أو تغيير تلك الأرض ومن عليها من

أدناها إلى أقصاها، وذلك إطار صالح لقصة تستهوي القلوب، وتخلب العقول، فقد كان الخيال الغربي يترقّب بطلاً يتوغّل في عمق صحراء غامضة يتعرّض فيها للصعاب، ويعود حاملاً ثمرة شهية، يقع تأويل هدفها في مجتمع رسم للشرق صورة نمطية.

يُراد بالخمول الشرقي ركود اجتماعي غير قابل للتغيير إلا بأداة غربية تقضي على سباته، وتدرجه في إطار التقدّم الغربي، ولا معنى لهذا الهدف الكبير إن لم يُحِط بأخطار الارتحال، وهي أخطار من نوعين: التوغّل في أرض مجهولة لم تطأها قدم غربية كما اعتقد بلجريف، ومصاحبة أدلّاء ومرشدين لا يُؤتمن أمرهم. فإذا ما حافظ البطل الغربي على حياته وسط هذه الصعاب، فلكي يعود ويروي ظمأ جمهور متعطّش إلى معرفة عالم بعيد غامض. وتلك هي حبكة السرد الاستعماري في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ حيث يندفع المغامر الأوربي إلى أصقاع نائية، ويعود بمعارف جديدة عن عالم يعيش خارج التاريخ.

انتحل بلجريف شخصيّة طبيب سوري يُدعى «محمود العيص أبو سليم»، واختار لرفيقه اسم «بركات»، وارتديا زياً ينتمي إلى الطبقة المتوسّطة من بلاد الشام. هذا التخفّي يؤمّن السلامة الشخصيّة، ويسهّل الترحال في صحراء مترامية، ويحدث وقعاً خاصاً عند القارئ الغربي حينما يرى إنجليزياً تقيّاً يجازف بحياته لإدراج جماعات بدائية في سلّم الحضارة، لكنّه يفضح، من جهة أخرى، جاسوساً امتهن التلاعب بحياة الناس في تزويدهم بعقاقير لا تُعرف آثارها عليهم. وفي وقت محضوه ثقتهم خانهم، ومارس عليهم خداعه.

بعد أن توافر بلجريف على المستلزمات الضرورية، انطلقت حملته تخبّ في الصحراء العربية منطلقةً من شمال غرب شبه الجزيرة العربية، ثمّ ارتاحت لوقت قليل ليلاً، ومع أوّل خطوط الفجر استأنفت رحلتها، وسرعان ما لاح سوء تفسير لسلوك المرافقين، وهم يشاهدون شروق الشمس: «أشرقت الشمس، ثمّ شاهدت بعد ذلك، ولأول مرة، ذلك الذي أصبح منظراً يومياً

ألا وهو التعبّد اليومي الذي يمارسه البدو في أراضيهم. وما إن بدأت أشعة الشمس تظهر عند الأفق، حتى بدأ رفاقنا البدو، الذين ولّوا وجوههم صوب قرص الشمس المشرق، دون وضوء أو النزول عن ظهور جمالهم، يتبادلون تلاوة صيغ وابتهالات محدّدة، ولم يتوقفوا عن ذلك إلا بعد أن بدا قرص الشمس واضحاً عند حافة الصحراء. ورغم أنهم عبدوا الشمس قبل أن يُبعث محمد، فقد ظلوا كذلك بعد بعثته؛ كما أنّ كلّ ما قاله نبيّ الحجاز، أو ما يردّده القائمون على شريعته عن قرون الشيطان التي تشرق الشمس من بينها، كما هو معروف، أو هو ما يجب أن يعرفه أتباع محمد، ورغم عبادة الجنّ التي تترتب على الصلاة والعبادة في مثل ذلك الوقت، وفي وضع يتوجّه البدو فيه بصلاتهم وعبادتهم، فإن كل ما قيل عن هذه الأمور أُلقي بكامله على كاهل أولئك المشايعين المتعصّبين للأعراف القديمة. والحقيقة هي أن دين محمد لم يترك لدى السواد الأعظم من البدو الرحّل، على امتداد اثني عشر قرناً، سوى انطباع قليل جداً عن الصواب أو الخطأ؛ الحقيقة هي أنّ دين محمد لم يكن له أيضاً تأثير يُذكر في هذا الجزء من الجزيرة العربية»[1].

هذا أوّل مظاهر سوء الفهم، فالجهل بسياق الطقس الديني يجرّده من دلالته الصحيحة؛ فقد ذهب الظن بـ بلجريف أنّ البدوَ من عَبَدة الشمس، وأنّ الإسلام لم يزحزح عقائدهم القديمة، فالصلوات التي أقامها حُماته على ظهور إبلهم عَدَّها طقساً وثنياً قديماً. وبما أنه افترض صحة فهمه، راح يؤكّد أن الإسلام أخفق في نزع هذه العقيدة الوثنية من قلوب الأعراب، فما زال الشيطان قابعاً في الشعائر البدوية القديمة، ولم يقتلعها. وهذا قاده إلى خطأ آخر؛ فالإسلام لم يُكرس مفهوماً واضحاً عن الصواب والخطأ، وكان تأثيره في الصحراء محدوداً، وذلك أقرب إلى تفسير أنتربولوجي لا يقرن الشعيرة الدينية بسياقها التاريخي والواقعي، إنّما يذهب بها إلى جذر بعيد على سبيل الافتراض. والحال هذه، يؤدي المسلمون (في ظروف خاصة) صلاتهم على

(1) المرجع نفسه، ص25-26.

ظهور الدواب، بناء على قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البَقَرَة: 239]. من الصحيح أنّ هذه الصلاة تندرج ضمن «صلاة الخوف»، لكنّ الرسول شُوهِدَ وهو يصلّي على ظهر راحلته حيث توجّهت به .أراد بلجريف بذلك التفسير المتعجّل أن يضع حداً فاصلاً بين أهل الصحراء من جهة، وبقية المسلمين من جهة ثانية، فهو يعتقد بأنّهم غير مهيّئين لفهم كلام الله، وعاجزين عن فهم رسالته. وعلى هذا راح يفسّر كلّ حركة على أنّها تعود إلى ما قبل ظهور الإسلام؛ بل إنهم «عجزوا، ولا يزالون عاجزين، عن تلقّي أو استيعاب أيّ شيء من تلك التأثيرات المهمّة، أو الصيغ والممارسات الفكرية المحدّدة التي كانت بمثابة القوالب الأصيلة الخالدة عند مسلمي الحجاز وفي مناطق كثيرة أخرى»[1].

نفى بلجريف عن أهل الصحراء قدرتهم على حمل الإسلام، واستيعاب مفاهيمه الكبرى، وبذلك نزع عنهم الإيمان الحقيقي للإسلام، لكنّ بعضاً من قيم الإسلام تسرّبت إليهم بحكم مجاورتهم للمسلمين، «فقد رأوا أنّه من الحكمة أن ينتحلوا بين الحين والآخر اسماً شقيقاً ورمزاً، وأن يسمّوا أنفسهم بأنهم من أتباع محمد في الوقت الراهن؛ بل إنهم كانوا يؤدّون أيضاً بعض الصلوات أو الطقوس الإسلامية، في الوقت الذي كانوا يحاولون فيه تعلّم شيء من هذه الصلوات أو الطقوس. ولهذه الأسباب نفسها فإن البدو بصورة عامة أكثر حرصاً على الحفاظ على وجود عقيدة وأعمال تتباين تبايناً واضحاً عن العقيدة السائدة في البلاد... ومن ثَمَّ فإن هؤلاء البدو عندما يحسّون بالأمان، وأنهم في مأمن من الخوف والكبت والسيطرة، يبدؤون في الكشف عن ألوانهم الحقيقية»[2].

واضح أن بلجريف نظر إلى البدو باعتبارهم مدّعي إسلام ثلمت الصحراء قدرتهم على الإيمان، وليسوا بمسلمين جديرين بدين الله، فهم يُظهرون

(1) المرجع نفسه، ص26.
(2) المرجع نفسه، ص26.

إسلاماً طقسيّاً لم يمتدّ إلى أعماقهم بحكم مجاورتهم للحواضر الإسلامية في الحجاز وسورية ومصر والعراق، لكنهم ما إن ينصرفوا إلى حياتهم في الصحراء، حتى يكشفوا عن حقيقتهم الوثنية، وأنّ حديثهم عن إسلام واحد إنّما يفضح انقساماً سريّاً فيما بينهم وحقداً؛ بل خطأ في العقيدة، ومظاهر كفر «في الأراضي التي تبدو من الناحية الشكلية داخلة في عقيدة القرآن المشتركة الواحدة، أكثر من أيّ مكان آخر في العالم»[1]. والمثال الذي يختاره لتوضيح ذلك هم «بدو الشرارات»، الذين عَدّهم مثالاً جيداً على جنس البدو الخُلّص، فقد لاحظ أنّهم يُلمّون «بصيغ العبادة المحمدية المعتادة بكلّ ما فيها من سجود وتكرار، بكلّ وضوئها وطقوسها»، لكنّه وجد «أنهم لا يعرفون شيئاً عن الحج، اللهمّ باستثناء معرفتهم بأساليب نهب الحجاج». كما وجد أنّهم «لا يبالون بالتزامات شهر رمضان، ولا بفضائل صومه»؛ بل وجدهم «ينحرون الذبائح التي من قبيل الأغنام والإبل على قبور الموتى من أقاربهم، وأنّهم يكرّرون هذه العملية، وأنّهم يعوّضون النقص في طقوس الإسلام بما يُسيء إليه»[2].

أخفق بلجريف في إقامة علاقة سليمة مع أهل الصحراء؛ إذ هو كثير الشكّ فيهم، وقدّم تفسيراً سيئاً لكلّ تصرّف لا يفهم دلالته، حتى الكرم أساء فهمه، فظهر البدو لصوصاً نهّابين لا يُؤتمن أمرهم. فالبدوي فضولي، جشع، لا يمكن توقّع ردود فعله، يُقايض رفاقه بالمال، وهو مفرط في شراهته، ولا يمكن أن يكون مصدراً للثقة. وبلغ به السوء أن وصف الضيف بين البدو: «يشبه رجلاً وُضِعَ في وسط حقل بين بغال سائبة ترمح وترفس بأرجلها من حوله في جميع الاتجاهات». وعلى هذا، يبدو سلوك البدو في نظره يؤدّي عكس دلالته، فاضطراب سلوكهم في المحادثة والتعارف والمجالسة والأكل يُظهِرُ أنّهم دون المستوى الإنساني الذي يتوقّعه منهم. وخيّم الاختزال القطعي

(1) المرجع نفسه، ص27.

(2) المرجع نفسه، ص27.

على أحكامه «البدوي لا يُقاتل دفاعاً عن وطنه، إنّه بلا موطن؛ ولا دفاعاً عن بلده فهو يعيش في أيّ مكان، ولا دفاعاً عن شرفه؛ إذ لم يُسمع عن ذلك قط؛ ولا دفاعاً عن دينه، لأنّه ليس له دين ولا يهتم بالدين»[1]. وعلى هذا جُرّد البدوي من المواطنة والشرف والدين. فانتهى إلى أنّ البدو جماعات منحطّة عن عرقٍ سامٍ هو الجنس العربي، فقد ارتكسوا في الصحراء وطوّروا سلوكاً همجياً قوامه الجهل والرذيلة انتهى إلى نوعٍ من الغطرسة القائمة على فكرتي الغزو والنهب.

ظلّ بلجريف جزوعاً بأهل الصحراء وغير قادر على الثقة بهم، فقد شُغل طوال تلك الرحلة بأخلاقهم السيئة، وسلوكهم الغادر، فرسم لهم صورة المارقين الذين لا يمكن الاطمئنان لهم بأيّ حال من الأحوال. فعالم البدو لا يفتأ يزداد غدراً في كلّ فرصة تسنح لهم بالغدر. فما عسى أن يفعل الغرباء في عالمٍ يعوم على الغدر والجشع. ولهذا ليس أمامه إلا التماس الحيلة، وكسب الودِّ، ليحقق هدفه. وفي كلّ ذلك بدا غزيراً بأحكام السوء تجاه البدو، وضنيناً بتقديرهم. صحيح أنّه لم يصرّح بعدوانيته وهو بين ظهرانيهم، لكنّه ادّخر العدوانية العارمة، وجعل من رحلته التي كتبها بعد عودته مضماراً لتصفية حساباته مع بدوٍ ما بدا منهم على وجه التأكيد إلا التقدير له حيثما حلّ، وأينما ارتحل. إنّ التصلّب الآخذ في الازدياد تجاه البدو وجد له مكاناً فسيحاً في مدونة بلجريف، ففيها ركّب صورة مخيفة للعربي الصحراوي في المخيال الغربي، ومضى في صوغها على نحوٍ جعل من عالم الصحراء عدائياً، ومصدر خطر أبدياً.

5- بسط السيادة الإمبراطورية على الصحراء العربية:

يرجّح أن فيلبي ترك أكبر مدوّنة وصفية عن شبه الجزيرة العربية، وخصّ أهل الصحراء بمعظمها، لكنّه توغّل في التاريخين القديم والحديث، وغاص

(1) المرجع نفسه، ص54.

في الجغرافية الطبيعية والبشرية، وبحث في الأنساب القبلية والدينية، ويكاد يكون طاف في معظم أرجاء شبه الجزيرة، ومكث فيها عقوداً عدة برعاية مباشرة من الملك عبد العزيز بن سعود، الذي وجد فيه مستشاراً داعماً لتثبيت أركان مملكته، في عصر اختلاق الممالك في ظلّ سيطرة الإمبراطورية البريطانية على أطراف كثيرة من بلاد الشرق، ولهذا عُدَّ «أحسن مستكشف للعربية السعودية في الزمن المعاصر»[1]. ولم يبخل في النصح والإرشاد؛ بل العمل على جعل رغبة الملك أمراً واقعاً. وعلى هذا، رحلاته تتواطأ مع الأحوال الإمبراطورية قبل أفولها عن المسرح العالمي، وبداية تربّع المملكة العربية السعودية في وسط شبه جزيرة العرب. وبمقدار ما كانت رحلاته بمجلّداتها الكبيرة عملية استكشاف مفصّل للبنيات القبلية والطبيعية، فقد كانت تقريراً ذا أهداف سياسيّة غايتها حصر المعرفة في إطار معرفة تخدم الإمبراطورية، لكنّها لا تتعارض مع تطلّعات المملكة.

اعترف فيلبي بأنّ السير بيرسي كوكس المندوب السامي البريطاني في العراق هو الذي أمر بإرساله إلى الجزيرة العربية[2] لمعرفة الأحوال في «نَجْد» عشية اندلاع الثورة العربية خلال الحرب العالمية الأولى، ولتهدئة الصراع بين الأشراف وابن سعود ما يسهم في إنجاح الحملة البريطانية لتفكيك السلطنة العثمانية، وكثيراً ما تعرّفه المصادر بأنّه مكتشف وعميل مخابرات بمكتب المستعمرات البريطاني، أسهم في تقويض النفوذ العثماني في البلاد العربية، وقد اكتنف وجوده في الجزيرة العربية، مدةً طويلة، حال من الغموض؛ إذ تداخلت أدواره كرحّالة ومكتشف بأدواره السياسية كونه أحد رجالات الإدارة الاستعمارية الإنجليزية، ومستشاراً مقرّباً من الملك ابن سعود، ومصاهراً لعائلة من نجد، ومُسلماً حرص على ممارسة الطقوس

---

(1) ليبنز، فيليب، رحلة استكشافية في وسط الجزيرة العربية، ترجمة محمد الحنّاش، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1419هـ، ص241.

(2) فيلبي، مرتفعات الجزيرة العربية، ج2، ص1280.

الدينية خلال وجوده بين العرب، وأدّى دوراً كبيراً في إزاحة الأشراف من الحجاز، وتثبيت مُلك السعوديين فيها.

على أنّه ينبغي القول إنّ فيلبي ترك مسارد وصفيّة عن أحوال شبه الجزيرة يكاد لا يضارعه أحد فيها من الرحّالة. وقد أصاب كونزاك ريكمان في وصفه له بأنّه «البدوي التربية، ووريث الثقافة الغربية الأكثر صفاء»[1]؛ لما تميّز به من حبّ للمغامرة في صحارى منقطعة، وجبال عصيّة، والحكم على العالم الذي يستكشفه بعين غربية. وطوال ثلاثين عاماً من العيش في مجتمع الصحراء ظلّ «محافظاً على القيم الخاصة بالأوربيين التي تتميّز بقوة الملاحظة، والإكثار من العمل المضبوط، والاهتمام العلمي»[2].

اعتاد فيلبي أن يسمّي رحلاته في شبه جزيرة العرب بـ «الحَمْلات»، فهو يرتحل بكتيبة من الحرس والأدلاء والمساعدين والخدم والسائقين، ويتوغّل في مناطق نائية، فيُقابَل بالاهتمام حيثما حلّ، وتُقدّم له الذبائح، ويُبنى معسكره إلى جوار القرى أو المدن، فيصبح موضع اهتمام الجميع، بما في ذلك أمراء المناطق. وقد رسم لنفسه صورة الغازي-المكتشف، الذي يستعين بالقوّة لتحقيق أغراضه، ويجهر بسلطته ضد المخالفين، ولا يتردّد في اللجوء الى العقاب، وما كان قادراً على ذلك لولا الرعاية الملكية التي دشّنت له الطرق كافة، فحينما يؤدّي ظهور حملته في مناطق نائية إلى خلاف بين القبائل يهدّئ الأمور برويّة بوصفه وسيطاً غايته جمع المتخاصمين، ولا يأتي على ذكر أنّ حضوره المسلّح قد تسبّب في ذلك. على الرغم من أنّه لا يلبث أن يتصرّف بوصفه عالماً غامضاً يهتمّ بالحجارة المهملة والطيور والنجوم والكهوف، ما يثير سخرية ضمنية من طرف البدو الذين تعايشوا مع ذلك العالم إلى درجة أنه لا يثير اهتمامهم، ناهيك عن ذهولهم.

---

(1) ليبنز، فيليب، رحلة استكشافية في وسط الجزيرة العربية، ص16.

(2) المرجع نفسه، ص65.

على أنّ التعجّب من تصرّفاته الغريبة، التي لا يستحقّ أن يبذل لها المرء كلّ هذا الجهد، تصطدم بالهيبة المسلحة للزائر الغريب، وهو يعيد تعريف الأشياء كما يحلو له، فلا قيمة لها قبل أن تندرج في مدوّناته، ويكثر من التبجّح في أنّه أول من خطا في هذه البوادي، وصاحب أول عين أوربية وقعت على هذه الجبال، ويعرض شعوباً وقبائل منذهلة به تحار عجباً من السيارة التي يركبها، والمصابيح، والقوارير التي يحتفظ بالحشرات فيها، وجهاز الراديو المصاحب له الذي «يتمسّك به كما يتمسّك ببؤبؤ عينيه»[1]، فضلاً عن الغليون الذي أدمنه في مجتمع ارتقى حظر التدخين فيه إلى مستوى التحريم، وذلك يثير عجب البدو؛ بل استنكارهم. وربّما تصل حيرتهم مداها الأقصى حينما ينكفئ على نفسه وحيداً وهو يسجّل كلّ ما رأى وما سمع في يومياته، مسمّياً كشوفاته بأسماء سيدات إنجليزيات، فلكي يمضي لتحقيق أهدافه بين جماعات يراها بدائية، لا بُدَّ من هيبة شخصيّة مدعّمة بقوّة مسلحة.

ومن التمحّل الانتقاص من جهود فيلبي الكشفية الكبيرة، والمناطق الشاسعة التي مخرها، والخرائط التي رسمها، والنقوش التي نقلها، والآثار التي وصفها، فضلاً عن الحدود الدولية التي ثبّتها، فقد توافرت له أسباب جعلته يمضي عقوداً في كشوفاته في ظلّ ملك يريد معرفة الأرض التي بسط عليها مملكته، ولكنّ عجرفة شخصية لاحت في بعض من مواقفه، وانتقاصاً أخلّ بالشرط الإنساني، واضطراباً في مزاجه أثار حفيظة العاملين معه، وهو ما أقرّ به في نهاية رحلاته[2]. ففيما كان متّجهاً من نجران إلى حضرموت في رحلة خطرة انزلق بها عن مسار رحلة كبيرة قام بها لتثبيت حدود المملكة مع اليمن، شُغِلَ باختيار جماعة من الأدلاء العارفين بالطرق الصحراوية والجبلية، وقد ضمّت حملته ثمانية من النجديين، الذين كُلّفوا بحمايته الشخصية، وتأمين سلامته، وفضلاً عن ذلك أُلحِقَ به اثنا عشر رجلاً يوفّرون

(1) المرجع نفسه، ص54.

(2) المرجع نفسه، ص14.

لحملته قوّة مضافة، آخذاً في اعتباره أنه سوف يستعين بأدلاء جُدد كلما تقدّم شاقاً طريقه ناحية هدفه.

بعد انطلاقه بأيام بدأت جماعات بدوية تتودّد إليه ليضمّها إلى حملته في اكتشاف تلك المناطق النائية. وتكشف طبيعة علاقته ببعض الرجال المرافقين له مجمل نظرته إلى أهل شبه الجزيرة خلال مدّة وجوده فيها، فلطالما وضع نفسه في موضع المتبوع ووضعهم في منزلة التابع، ومع أنّه استثنى الملك من ذلك، فأسفاره كشفت عن نرجسيّة في تقويم أخلاق مرافقيه وسلوكهم وصفاتهم، وكلّ ما لا يتطابق مع معاييره غير المعلنة تلحق به كثيراً مواصفات السوء. من الصحيح أنّه وضع نفسه في خدمة الملك، ورسم الحدود الجنوبية لمملكته، لكنّه مع كلّ مظاهر السخط التي أبداها ضدّ الإدارة البريطانية ظلّ موظفاً استعمارياً غير منقطع عن الأحلام الإمبراطورية يتقاضى راتبه منها حتى نهاية حياته، وقد شغله هاجس صنع مملكة جديدة في ظروف تاريخية صعبة خلال النصف الأول من القرن العشرين، فانهمك بوضع نفسه في المقام الاستعماري ذاته الذي كان للورنس في الأردن، ومس بيل في العراق. وفي النهاية، يريد كلٌّ منهم ادّعاء أنّه صانع ممالك مشرقيّة في ظلّ الحقبة الاستعمارية، وأظهرته رؤيته للعالم رجلاً عارفاً وسط جماعة جاهلة.

لا تغفل الكبرياء الاستعمارية التي جعلها فيلبّي جزءاً من سلوكه في الصحراء العربية، فقد كان ينتقي مواقف يستعرض فيها نفسه أمام جماعات من الأهالي الذين ترسّخت سجاياهم بمرور الزمن، فعرفوا التواضع وليس الجبن. ومع أنّهم حذرون من الغريب لكنّهم مرحّبون به، وكثير من ذلك غاب عنه، وربّما أساء تفسيره، فقد توهّم أنّ السلطة التي اكتسبها بمصاحبة الملك لا بُدَّ من أن تمتدّ في الصحراء حيثما يكون، وحينما يقابل ببرود يشهر الدعم الملكي، وهو سلوك فيه من الالتواء بمقدار ما فيه من سوء النيّة.

6- خاتمة:

اختلفت أهداف الارتحال إلى الصحراء العربية، وتناقضت أسباب

الحكم على أهلها؛ فقد تحامل بعض الرحّالة في نظرتهم إلى مجتمع الصحراء، وشرعوا في الانتقاص من قيمه الاجتماعية والدينية؛ فلا عجب من أن يلتبس عليهم الأمر كما ظهر ذلك عند بلجريف ودوتي لقصور في فهم المنظومة العقدية والاجتماعية، فراحوا يصدرون أحكاماً بغيضة لا يمتّ معظمها بصلة لذلك المجتمع، معبّرين عن رؤيتهم الغربية في إعادة إنتاج صور الآخر طبقاً لشروط الثقافة التي ينتسبون إليها، ونتج عنها سوء فهم لا يخفى. على أنّ آخرين تخفّفوا من مرجعياتهم الثقافية الأصلية، وعدّلوا فيها، فانخرطوا في عالم البدو بيسر محتمين به لأداء مهمتهم الكشفية، كما ظهر ذلك عند محمد أسد وثيسيغر؛ فكان أن نشأت بين الطرفين علاقات سليمة، ودام الوصال بينهما زمناً كافياً وفّر لهم فرصة مناسبة في فهم ذلك العالم بدرجة من الموضوعية اختلفت عمّا حدث للفئة الأولى التي تعجّلت الحكم دون الإحاطة بأطراف ذلك العالم. وربما من المناسب وضع فيلبي في رتبة بين هؤلاء وأولئك، فلم يكن عدوانياً وساخطاً، لكنّه مغرور ومتعالٍ، ولم يكن مندمجاً مع الآخرين، لكنّه غير منقطع عن المجتمع الذي يرتحل في وسطه، على أنّه يشعر بسموّ مكانته عمّن حوله.

تُكتب الرحلات استناداً إلى تجارب استعاديّة تقيّدها مدوّنات أولية قام بها الرحّالة يوماً بعد يوم إبّان ارتحالهم، على الرغم من أنّ ثيسيغر نفى تسجيل أية ملاحظات طوال رحلاته في شبه الجزيرة العربية[1]. وثمّة أمر إشكالي يواجه كلّ رحّالة في أرض غريبة عليه؛ أَيحافِظُ على الحالة النفسية التي رافقت تدوين يومياته، بما في ذلك الصعاب والمخاطر التي تعرّض لها، أم أنه يجرّد رحلته من كلّ ذلك ساعياً إلى وصف المظاهر الإجمالية، والسلوك العام للمجتمعات التي ارتحل إليها؟ انقسم الرحّالة الغربيون إلى صحراء العرب بين هذا وذاك، ففئة منهم تعثّرت بالصعاب اليومية وما رافقها

(1) ثيسيغر، ولفريد، رمال العرب، تعريب نجدة هاجر، وإبراهيم عبد الستار، دار الورّاق، لندن، 2009م، ص9.

من خوف وجوع وعطش وخطر وضياع، ما جعلها تنشغل بذلك عن الهدف الأكبر للرحلة، وأخرى سعت إلى استخلاص تجربة الارتحال، وبيان حال عالم الصحراء وأهله، بما في ذلك الغوص في قيمهم الدينية، وأعرافهم القبلية.

وفي جميع الأحوال تُكتب الرحلات للمجتمعات التي ينتمي إليها الرحّالة لا المجتمعات التي ارتحلوا صوبها، وما يريده هؤلاء غير ما يريده أولئك. وقد أسهم الرحّالة في كتابة القسط الأوفر من المعارف المتداولة عن عالم الصحراء، ولا ينبغي إهمال ذلك، وعدم الاعتراف به، لنوازع دينية أو عرقية؛ فالتاريخ الإنساني يُجري تنقيحاً للمعلومات، ويصحّح الخاطئ منها، ويعدّل مسارها بمرور الزمن. إنّ تداول المعلومات في المجال العام يتيح المقارنة بين الأوصاف والأحكام، واختيار الأصوب، ويتعذّر حجب المعرفة لأيّ سببٍ كان، فقد أصبحت الصحراء وطُرز حياة أهلها نسياً منسياً، وذكرى للمغامرة الاستعمارية أو التجربة الشخصية المتفرّدة، وليس من الصواب جعل مدوّنات الارتحال مصدراً للضغينة والكراهية.



كشّاف المصادر والمراجع

أ- المصادر الدينيّة:

1- القرآن الكريم.

2- الكتاب المقدس.

ب- المصادر العربية القديمة:

- الأبشيهي، شهاب الدين، المستطرف من كلّ فنّ مستظرف، دار الفكر، (د.ت).
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، 1978م.
- ابن جنّي، أبو الفتح، الخصائص، تحقيق محمد النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990م.
- ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية، بيروت، 1980م.
- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1972م.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبير، تحقيق أدورد سخو، بريل، ليدن، 1322-1347هـ.

- ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن محمد، كتاب الفنون، تحقيق جورج مقدسي، دار المشرق، بيروت، 1971م.
- أبو الحسين البصري، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1965م.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1950م.
- الآمدي، سيف الدين:
  - كتاب المبين في شرح ألفاظ المتكلمين، ضمن: الأعسم، عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1985م.
  - منتهى السول في علم الأصول، مطبعة صبيح، القاهرة.
- الباقلاني، أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1963م.
- البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، مكتبة الصنائع، 1307هـ.
- التميمي، أبو منصور عبد القادر، أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، 1928م.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972م.
- الحلي، ابن المطهّر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة الحكمة، قم، (د.ت).
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن ثابت، شرف أصحاب الحديث، تحقيق محمد سعيد أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، 1971م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1968م.

- شبّر، عبد الله، تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1977م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1987م.
- الغزالي، أبو حامد:
  - المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق، 1970م.
  - المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق هيتو، دار الفكر، دمشق.
- المسعودي، أبو الحسن بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، 1973م.
- النمري، ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، المطبعة المنيرية، القاهرة.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار المعرفة، بيروت، 1972م.

ج- المعجمات والفهارس ودوائر المعارف:

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د.ت).
- ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق رضا-تجدد، طهران، 1971م.
- إدريس، سهيل، قاموس المنهل، دار الآداب، بيروت، 1987م.
- البعلبكي، منير، قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت، 1982م.
- الجرجاني، الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة والعلوم، إعداد نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت، 1974م.

- زيادة، معن (محرر)، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988م.
- الفندي، محمد ثابت (مترجم) وآخرون، دار المعارف الإسلامية، مطبعة جهان، طهران، (د.ت).
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

د- المراجع العربية والمترجمة:

- إبراهيم، عبد الله:
  - التفكيك: الأصول والمقولات، دار عيون، الدار البيضاء، 1990م.
  - التلقّي والسياقات الثقافية، دار الكتاب المتحدة الجديدة، بيروت، 2000م.
  - السردية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
  - المتخيّل السردي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990م.
  - معرفة الآخر (بالاشتراك مع سعيد الغانمي وعواد علي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990م.
- أبو ديب، كمال:
  - جدلية الخفاء والتجلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
  - الرؤى المقنّعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.
  - في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1987م.
- أبو منصور، فؤاد، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا، دار الجيل، بيروت، 1980م.
- أرسطو طاليس:
  - السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م.

- نظام الأثينيّن، ترجمة طه حسين، دار الكاتب اللبناني، بيروت، 1973م.
- أسد، محمد، الطريق إلى الإسلام، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1977م.
- الأعسم، عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، مكتبة الفكر العربي، بغداد، 1985م.
- أفاية، محمد نور الدين، المتخيّل والتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993م.
- أوليري، دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- بارت، رولان:
- درس السيمولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، توبقال، الدار البيضاء، 1985م.
- نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، ع 3 لسنة 1988م.
- بارو، أندريه، برج بابل، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1980م.
- باقر، طه:
- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، دار البيان، بغداد، 1973م.
- ملحمة جلجامش (ترجمة)، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م.
- بالجريف، وليام جيفورد، وسط الجزيرة العربية وشرقها، ترجمة صبري محمد حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001م.
- البحراوي، سيد، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات، القاهرة، 1993م.
- بدران، إبراهيم، وآخرون، الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988م.

- بدوي، عبد الرحمن، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1986م.
- برّادة، محمد، محمد مندور وتنظير النقد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1985م.
- بكّار، توفيق وآخرون، دراسات في النقد الحديث، منشورات مهرجان قابس، تونس، 1987م.
- بوحسن، أحمد، الخطاب النقدي عند طه حسين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1985م.
- بوركهارت، جون لويس، ترحال في الجزيرة العربية، ترجمة صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007م.
- بيرين، جاكلين، اكتشاف جزيرة العرب، ترجمة قدري قلعجي، دار الكاتب العربي، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد.
- التكرلي، نهاد، اتجاهات النقد الأدبي الفرنسي المعاصر، دار الحرية، بغداد، 1979م.
- التكريتي، سليم طه (مترجم)، العراق في تاريخ هيردوت، مجلة المورد، بغداد، ع 3 لسنة 1979م.
- التليسي، خليفة محمد:
  - رفيق شاعر الوطن، طرابلس، 1971م.
  - الشابي وجبران، طرابلس، 1978م.
  - قصيدة البيت الواحد، طرابلس، 1993م.
  - كراسات أدبية، طرابلس، 1985م.
- تودوروف، تزفيتان:
  - الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، توبقال، الدار البيضاء، 1987م.
  - نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دار المدى، دمشق، 1998م.

- تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997م.
- ثيسيغر، ولفريد، رمال العرب، تعريب نجدة هاجر، وإبراهيم عبد الستار، دار الورّاق، لندن، 2009م.
- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م.
- حافظ، صبري، آفاق الخطاب النقدي، دار شرقيات، القاهرة، 1996م.
- حسين، طه:
  - الأيام، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1992م.
  - تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، القاهرة، 1982م.
  - تقليد وتجديد، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م.
  - حديث الأربعاء، دار المعارف، القاهرة.
  - فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.
  - قادة الفكر، دار العلم للملايين، بيروت، 1989م.
  - مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف، القاهرة، 1944م.
  - المؤلفات الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.
- الحمصي، قسطاكي، منهل الوراد في علم الانتقاد، مطبعة الفجالة، القاهرة، 1970م.
- حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنّية، القاهرة، 1991م.
- خورشيد، فاروق، الرواية العربية: عصر التجميع، دار العودة، بيروت، 1979م.
- الدعمي، محمد عبد الحسين، المتغيّر الغربي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م.

- دوّارة، فؤاد، محمد مندور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997م.
- دوتي، شارلز، ترحال في صحراء الجزيرة العربية، ترجمة صبري حسن محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009م.
- دوران، جيلبير، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م.
- ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1979م.
- رادولف، ليونهارت، رحلة المشرق، ترجمة سليم طه التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد.
- رالي، أغسطس، مكة المكرمة في عيون رحّالة نصارى، نقله إلى العربية حسن غزالة، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1430هـ.
- رايلي، كافين، الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، عالم المعرفة، الكويت، 1986م.
- رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983م.
- رنسمان، ستيفن، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد باز العريني، دار الثقافة، بيروت، 1967م.
- رو، جورج، العراق القديم، ترجمة حسين علوان، دار الحرية، بغداد، 1984م.
- روثن:
  - تاريخ بابل، ترجمة رينيه عازار وميشال أبي عاصي، منشورات عويدات، بيروت، 1984م.
  - علوم البابليين، ترجمة يوسف حبي، بغداد، 1980م.
- رويتر، بابل: المدينة الداخلية-المركز، ترجمة نوال خورشيد وعلي يحيى، بغداد.

- زيما، بيير، نحو علم اجتماع للنص الأدبي، ترجمة عايدة لطفي، دار الفكر، 1991م.
- ساكر، هاري، عظمة بابل، ترجمة عامر سليمان، بغداد، 1979م.
- سعيد، إدوارد:
  - الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984م.
  - الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997م.
- سوسة، أحمد، مفصل العرب واليهود في التاريخ، دار الرشيد، بغداد، 1981م.
- سونيرون، سيرج، كهّان مصر القديمة، ترجمة زينب الكردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م.
- شاخت وبوزورث (محرران)، تراث الإسلام، ترجمة محمد السمهوري وآخرين، عالم المعرفة، الكويت، 1988م.
- الشاذلي، عبد السلام، الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث، دار الحداثة، بيروت، 1989م.
- شاز، راشد، الطريق إلى جزيرة العرب، نيودلهي، الهند، 2003م.
- شكري، غالي، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
- الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، الكويت، 1985م.
- عبد السلام، كوثر، الاتجاهات الحديثة للنقد الأدبي، مكتبة الأنجلو ـ المصرية، القاهرة، 1979م.
- عبد الغني، مصطفى، تحولات طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م.
- العراقي، عاطف، العقل والتنوير، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1995م.

- عصفور، جابر:
  - المرايا المتجاورة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1983م.
  - هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م.
- العظمة، عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.
- العقيقي، نجيب، المستشرقون، القاهرة، 1965م.
- عكاشة، ثروت، الفن العراقي: سومر وبابل وآشور، بغداد.
- العمراني، فاروق، تطور النظرية النقدية عند محمد مندور، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1988م.
- غارودي، روجيه، واقعية بلا ضفاف، ترجمة حليم طوسون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968م.
- الغذامي، عبد الله:
  - المشاكلة والاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م.
  - النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م.
- غراهام، جوزيف، (محرر)، الترجمة والاختلاف، ترجمة ماجد النجّار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1991م.
- غرونباوم، غوستاف فون، دراسات في الأدب العربي، ترجمة إحسان عباس وآخرين، مكتبة الحياة، بيروت، 1959م.
- غويتسلو، خوان، الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، بيروت.
- فريزر، جيمس، الفلكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.
- فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، 1992م.

- فوكو، ميشيل:
  - حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1986م.
  - الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- فيلبي، هاري سانت جون:
  - أربعون عاماً في البرية، ترجمة عاطف فالح يوسف، مكتبة العبيكان، الرياض، 2004م.
  - بنات سبأ: رحلة في جنوب الجزيرة العربية، ترجمة مختار الأمين، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001م.
  - مرتفعات الجزيرة العربية، ترجمة حسن مصطفى حسن، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005م.
- القويري، يوسف، الكلمات التي تقاتل، طرابلس، 1977م.
- كليطو، عبد الفتاح، المقامات: السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، توبقال.
- كونتينو، جورج، الحياة اليومية في بلاد آشور، ترجمة سليم التكريتي وبرهان التكريتي، دار الرشيد، بغداد، 1979م.
- كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، توبقال، الدار البيضاء، 1986م.
- لانسون ومابيه، منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة محمد مندور، دار العلم للملايين، بيروت، 1982م.
- لوكاس، حضارة الرقم الطينية، ترجمة يوسف عبد المسيح ثروت، بغداد، 1980.
- لويتار، جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، 1994م.

- ليبنز، فيليب، رحلة استكشافية في وسط الجزيرة العربية، ترجمة محمد الحنّاش، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1419هـ.
- الماضي، شكري عزيز، في نظرية الأدب، بيروت، دار الحداثة، 1986م.
- محمود، زكي نجيب:
  - تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة.
  - ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة.
  - حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة.
  - حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة.
  - مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة.
  - من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة.
  - هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة.
- المرتجي، أنور، سيميائية النص الأدبي، الدار البيضاء، دار إفريقيا الشرق، 1987م.
- مرجليوث، ديفيد صموئيل، أصول الشعر العربي، ترجمة يحيى الجبوري، جامعة قار يونس، بنغازي، 1994م.
- مفتاح، محمد:
  - تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1985م.
  - دينامية النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987م.
  - في سيميائية الشعر القديم، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1982م.
- مندور، محمد:
  - الأدب وفنونه، دار نهضة مصر، القاهرة، 1974م.
  - الأدب ومذاهبه، دار نهضة مصر، القاهرة.
  - في الأدب والنقد، دار نهضة مصر، القاهرة، 1988م.
  - في الميزان الجديد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م.

- معارك أدبية، دار نهضة مصر، القاهرة.
- النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، 1972م.
- النقد والنقاد المعاصرون، دار القلم، بيروت.
- ناجي، عبد الجبار، تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، دار الحرية، بغداد، 1981م.
- نالينو، كارلو، تاريخ الآداب العربية، نشر مريم نالينو، دار المعارف، القاهرة، 1954م.
- نقرة، التهامي، وآخرون، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الرياض، 1985م.
- هابرماس، يورغين، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1995م.
- هيغل، ج، و. ف، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، 1974م.
- ونوس، سعد الله، وآخرون، كتاب قضايا وشهادات، قبرص، مؤسسة عيبال، 1990م.
- ويلز، هـ، ج، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة.
- يقطين، سعيد:
  - انفتاح النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989م.
  - تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989م.
- Ducort, Todorov, Encyclopedic Dictionary of sciences of Language, London, 1979.
- Hartman, Stork, Dictionary of Language and Linguistics, London, 1970.
- Sebok, Encyclopedic Dictionary of semiotics, New York, 1986.

❁ ❁ ❁

الفهرس

* * *

لطالما جرى التأكيد على أنّ الغاية الأساسية للعولمة هي تركيب عالم متجانس تحلُّ فيه وحدة القيم، والتصوّرات، والرؤى، والأهداف، محلّ التشتّت، والتمزّق، والفرقة، وتضارب الأنساق الثقافية، غير أنّ هذه العولمة اختزلت العالم إلى مفهوم، بدل أن تتعامل معه على أنّه تشكيل متنوّع من القوى، والإرادات، والانتماءات، والثقافات، والتّطلعات.

ووحدةٌ لا تقرُّ بالتنوّع، وتعترف به، ستؤدّي إلى تفجير نزعات التعصب المغلقة، والمطالبة بالخصوصيّات الضيّقة، والأصوليات العنيفة؛ فالعولمة بتعميمها النموذج الغربي، واستبعادها التشكيلات الثقافية الأصلية المتنوعة، أوقدت شرارة التفرّد الأعمى في العالم؛ ذلك أنّ بسط نموذج ثقافي بالقوّة لا يؤدّي إلى حلّ المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء؛ بل يتسبّب في ظهور إيديولوجيات متطرّفة تدفع بمفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية.

وإضافةً إلى ذلك، إنّ عملية محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لا نهائية من التقليد المفتعل الذي تصطرع فيه التصوّرات، وهو يصطدم بالنماذج الموروثة التي ستُبعَث على أنّها نُظمٌ رمزية تمثّل رأسمال قابل للاستثمار الإيديولوجي العنيف عرقياً وثقافياً ودينياً.

عبد الله إبراهيم: كاتب ومفكّر عراقي متخصّص في النقد الأدبي

ISBN 978-614-8030-75-8



